MARCIA **TIBURI**

¿CÓMO CONVERSAR CON UN FASCISTA?

REFLEXIONES SOBRE EL AUTORITARISMO DE LA VIDA COTIDIANA

Akal / Inter Pares

MARCIA TIBURI

¿CÓMO CONVERSAR CON UN FASCISTA?

REFLEXIONES SOBRE EL AUTORITARISMO DE LA VIDA COTIDIANA

Akal / Inter Pares



Akal / Inter Pares

Serie Ayer, hoy, mañana

Marcia Tiburi

¿Cómo conversar con un fascista?

Reflexiones sobre el autoritarismo de la vida cotidiana

En estos tiempos en los que los nervios y las emociones se encuentran a flor de piel, este libro surge con un propósito filosófico-político: pensar con los lectores sobre cuestiones de cultura política que se viven día a día, de un modo abierto, sin caer en la jerga académica. El argumento principal es cómo pensar en un método o una postura que se contraponga al discurso del odio y a sus reflejos en la sociedad y en las redes sociales. La realidad de la que parte es la brasileña, pero su alcance es global, porque hoy día el fascismo social se extiende por todo el mundo y se filtra en todas las capas sociales, sin que muchas veces seamos conscientes de ello.

La autora, con un lenguaje directo, sencillo, en una lograda síntesis de profundidad y divulgación, propone el diálogo como forma de resistencia, un reconocimiento –y un elogio–

del poder de la palabra y de cómo lo que decimos puede tener resultados tangibles.

Un texto brillante, inteligente, bien argumentado (algo tan bienvenido en estos tiempos de opiniones gritadas que se hacen pasar por pensamiento), servido con una sugerente ironía.

“Leer un ensayo sin un contexto universitario puede ser, para muchos, algo aburrido. Pero no se deje engañar, el libro de Marcia Tiburi no le aburrirá. […] Ayuda a entender que la democracia sólo llega con el respeto al individuo, al otro, cuando dialogamos, sin ofensas. El texto es casi un manifiesto del diálogo pacífico, pues de nada sirve mantener una conversación histérica.” (Igor Marcondes, Autorías)

Marcia Tiburi (Vacaria, 1970) es una filósofa, artista plástica, crítica literaria y escritora brasileña. En 1990 se licenció en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Rio Grande do Sul, donde obtuvo

una maestría en 1994; en 1999 se doctoró en Filosofía contemporánea por la Universidad Federal de Rio Grande do Sul.

Asimismo, en 1996 se licenció en Artes Plásticas por la Universidad Federal de Rio Grande do Sul. Es profesora del Programa de Posgrado en Educación, Arte e Historia de la Cultura de la Universidad Presbiteriana Mackenzie, así como directora de la Escuela de Filosofía Pasajes, en Rio de Janeiro.

Colaboradora en distintos programas televisivos, es autora tanto de libros de ensayo como de novelas. Entre sus publicaciones cabe mencionar, la antología As Mulheres e a Filosofia, Filosofia Cinza – a melancolia e o corpo nas dobras da escrita, Metamorfoses do Conceito y Feminismo em Comum – Para Todas, Todes e Todos.

PREFACIO A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

Vindicación de la alegría

Jesús Sabariego

Decidí traducir este libro paseando con mi colega y amigo, el profesor brasileño Augusto Jobim do Amaral, por la Cidade Baixa de Porto Alegre (Brasil), mientras conversábamos en una librería, alarmados por el auge de la extrema derecha y el fascismo en Brasil y Europa. Porto Alegre está inscrita en la historia de la democracia por haber acogido y apoyado las políticas de presupuestos participativos y alentado los foros sociales mundiales, hitos de lo que podríamos llamar, con Boaventura de Sousa Santos, alta intensidad democrática. Un legado histórico en franco retroceso a tenor de la situación actual en el país latinoamericano y también en buena parte del orbe.

A mi regreso a España, tras valorar con Jesús Espino, de Ediciones Akal, la posibilidad de traducir y publicar el texto, pregunté a algunos colegas qué pensaban. Muchos de ellos expresaron su perplejidad: “Pero ¿es posible conversar con un fascista?”.

Hace un tiempo contribuí con un trabajo sobre los movimientos sociales de 2011, a los que llamo “Recientes Movimientos Sociales Globales”, a un libro editado en esta misma casa por el propio Boaventura y José Manuel Mendes llamado Demodiversidad.

Imaginar nuevas posibilidades democráticas (2018). En dicho texto, defendía que la alegría y los afectos fueron un aspecto fundamental de las reivindicaciones por una democracia real de esos movimientos, de las primaveras árabes a Occupy Wall Street, del 15M al movimiento #YoSoy132 en México o el Movimento Ocupa Escola en Brasil, quizá

porque, como sostiene la filósofa Marcia Tiburi en este primer trabajo suyo publicado en España, la alegría es la fuerza revolucionaria interna a la democracia.

Cómo conversar con un fascista es un libro integrado por muchos libros, una propuesta más allá de lo académico que está hecha de muchas propuestas, muchas de ellas publicadas como artículos por la revista Cult, en Brasil. Además de su defensa de la alegría, es decir, de la democracia, la profesora brasileña hace una defensa a ultranza del diálogo como instaurador de lo común, en un sentido semejante al de la filósofa Marina Garcés.

Frente al ethos vacío de nuestro tiempo, Tiburi reivindica el diálogo como una guerrilla metodológica, una experimentación de la escucha, la resistencia de un guerrero sutil, escribe poéticamente. La reivindicación de la poesía y la imaginación son también una constante que recorre las páginas del libro y que está también presente en las entrelíneas de sus párrafos, la filosofía como acontecimiento del lenguaje frente a aquello que Zygmunt Bauman llamó el complejo saber-poder moderno.

Defiende Tiburi que el fascismo cancela la oportunidad de pensarnos en común, estableciendo la tiranía de la masa frente a la singularidad de la multitud. Más allá de los ecos spinozistas de su propuesta hermenéutica, hay en esta aseveración una cuestión que entendemos fundamental y estratégica para comprender las derivas autoritarias cotidianas en nuestro mundo hoy; la subjetividad individualista y atomizada imperante, que nos impele a la competición y consagra la meritocracia de los expertos, lo que Christian Laval y Pierre Dardot llaman razón-mundo neoliberal, todo el ruido ensordecedor generado por los “miedos” (medios) de comunicación —término robado a la autora, que constituye un epígrafe del libro—, impide que nos escuchemos, bloquea nuestra conversación. Las redes sociales de Internet y las tecnologías de la información y la comunicación amplifican un monólogo para sordos cuyo eco resuena cada vez más en un espacio uniformado, vertical, silente, opaco y fosilizado con la apariencia del mundo.

«Precisamos conversar de otro modo», alerta Tiburi en el texto; frente al régimen de subjetividad totalitario debemos, pues este libro contiene también una profunda propuesta heurística, construir —es una tarea de construcción, como en la canción de Chico Buarque—

una subjetividad democrática de la mente que deconstruya, esto es,

que le haga justicia, al sentido común dominante, impuesto, que hemos interiorizado y que nos incapacita para escuchar al otro, a nosotros mismos, por tanto.

Definido por la autora como un experimento filosófico de inspiración ético-estética, la propuesta hermenéutica y heurística del libro es, por ende, política. Recuperar el diálogo es una tarea política que entiende éste como la capacidad humana de crear lazos.

Añadiría, tal vez, a estas propuestas que el proyecto de construcción de una política de los lazos humanos desde una alegría revolucionaria, de una subjetividad democrática que recupere lo que nos es común desde la imaginación, poéticamente, debe poner también en el centro nuestra fragilidad, nuestra vulnerabilidad frente a la tiranía de los fuertes; es ahí donde habita nuestra verdadera fortaleza. Si pensamos en la idea de fortaleza, se nos dibuja en la mente un castillo inexpugnable, sus muros y murallas, el forzudo del circo, alguien que ha pasado muchas horas en el gimnasio entrenando o el propio Arnold Schwarzenegger, sobre todo entre los lectores del Manifiesto Cyborg, de Donna J. Haraway. ¿Cuál es la imagen que se nos viene a la mente al pensar en algo frágil, vulnerable? ¿Cómo conversar con un fascista?

Coimbra-Sevilla,

abril-mayo de 2018

Un tratado sobre el deseo subversivo de vivir Augusto Jobim do Amaral

Marcia Tiburi es una intelectual singular en Brasil. Autora de las obras más relevantes del pensamiento crítico brasileño contemporáneo, una parte importante de su trabajo versa sobre la desnaturalización de ese mismo “Brasil contemporáneo” y su problematización. Una tarea para evidenciar lo que todavía no ha sido pensado y permanece aún entre sombras, en ese espacio traslúcido del pensamiento, para arrojar luz sobre lo que ha sido pensado hasta ahora, más allá de los trampantojos, los disfraces y los tópicos que lo enmascaran.

La propuesta de Marcia Tiburi viene a desbaratar esas trampas, a atentar contra lo oscuro poéticamente, como una oportunidad para captar la fragilidad de las luces que relampaguean en esos juegos de espejos que llamamos contemporaneidad.

En su extensa obra, [1] integrada por novelas, ensayos, artículos y poemas, brilla la potencia de un pensamiento inquieto, quirúrgico, guiado por una prosa apasionante, que no se deja llevar por

simplificaciones seductoras. Es una verdadera suerte para el lector español poder descubrir, por vez primera en esta lengua, a la autora y compartir la invitación a la reflexión, al diálogo, a lo común, que supone su escritura.

Naturalmente, este pequeño tratado de virtudes que es Cómo conversar con un fascista, encierra algo especial. El testimonio tanto de un pequeño gesto como de un método, irónico y ético sobremanera. Un diálogo en estos tiempos de resistencia al estado psicopolítico y la cultura dominante de nuestra época. Una experiencia ético-política de lo imposible, un acontecimiento que deberíamos saber que proviene de lo imposible, es decir, de la posibilidad que abre el encuentro con la alteridad. Debemos recordar que puede que esto no acontezca como un experimento seguro y definitivo, sobre todo si queremos ver radicalmente ese futuro

urgente de modo transitivo. Puede no ser aceptado o incluso aniquilado de antemano —nada está garantizado—, principalmente ahora que la yuxtaposición de escenarios diversos sirve para reforzar o certificar el discurso de las prácticas autoritarias. El rechazo, en estos momentos, tiene mucha importancia, Marcia Tiburi lo sabe bien. Pero más allá de deslegitimar los actuales ardides del fascismo, se trata de demostrar que, para una verdadera ruptura con éste, no caben las ofertas de acuerdo y conciliación, que sólo pueden darse pagando el precio de una complicidad cínica.

Aunque, como escribe Marcia, tal vez el punto partida de su inspiración democrática sean las luchas por las condiciones descritas, a partir de una disponibilidad ética. Por eso, este ensayo es un experimento teórico-práctico en un sentido fuerte, nada tiene que ver con un proceso de totalización, en el que la práctica sería la consecuencia de la aplicación de una determinada teoría. La práctica es un conjunto de relevos de un punto teórico a otro, y la teoría, un relevo de una práctica a otra, como dijo Deleuze. En este punto, el intelectual deja de ser meramente un sujeto y se transforma en una multiplicidad que habla y actúa políticamente.

Pero la politización intelectual planteada por Marcia Tiburi supera, con creces, aquella forma tradicional que se da a partir de la simple posición del intelectual en la sociedad burguesa, desde la ideología que produce el sistema de producción capitalista, funcionando como la voz de la conciencia, de la elocuencia ante relaciones políticas que no son percibidas en su vastedad y de cuya conciencia colectiva son agentes, formando parte del propio sistema de poder.

Como alertaba Foucault, el papel de intelectuales como Marcia ya no consiste en colocarse delante o al lado para promulgar una verdad enmudecida, sino que consiste en luchar contra las formas de poder ahí donde son al mismo tiempo objeto e instrumento, en el propio orden del saber, de la verdad y del discurso. Por eso, una teoría no traducirá o aplicará una práctica, sino que lo será directamente. Lucha local, prácticas regionales, escritos micropolíticos que deben servir y funcionar para dialogar con y no hablar por nadie.

De lo contrario, estaríamos en la cosecha del discurso, ordenado por el principio destructivo de lo "propio" —ur—, identidad que sólo se conoce a sí misma y tiene miedo del otro, de ese precario poder indefenso que, sin embargo, guarda el deseo subversivo de vida que el desesperanzado fascista aborta.

Recordemos que el Ur-Fascismo (Fascismo Eterno), parafraseando a Umberto Eco, siempre está a nuestro alrededor. Más que una ideología, entendida como conjunto complejo de ideas sociopolíticas, se trata de un modo de pensar y actuar, hábitos culturales, nebulosa de pulsiones oscuras y a veces insondables. De ahí su capacidad para ser una amalgama, un collage de ideas (o de falta de ellas) diversas e incluso contradictorias. Combinación descoyuntada, nada esencial, de regímenes de culto a la tradición, de frustración, blindada a la crítica, preparada, por un lado, para forjar enemigos en una idea permanente de guerra y, por otro, apta para conocer a un líder, intérprete de una voluntad común, paranoica, machista, capitalizable naturalmente por un léxico pobre y una sintaxis elemental, limitadora de cualquier raciocinio y, sobre todo, como horror a la diferencia.

El diálogo, a su manera plural, como un imperativo y una postura incluso estética, no presupone meramente una integración, una expansión o una común inclusión. En este punto, estaríamos varados en los mismos discursos sordos del sentido (común), atados a la repetición. Va más allá, es el peso de la relación asimétrica que se asume como elemental, de unos lazos in-comunes, por los cuales siempre vale la pena luchar. Encuentros fructíferos de "vivencias vividas hacia fuera" —experiencias únicas—, de acontecimientos indescriptibles. Se trata de un desajuste no confortable, generado por el vértigo que aleja a cualquiera de la zona de confort. Resiste el abismo de lo no idéntico, frente a la verborrea de los eslóganes prefabricados y de las certezas acabadas. La diferencia que subyace en la escritura de Marcia, expuesta como vemos, estriba concretamente en que su oposición radical es de disposición ética: indiferencia. Sólo dialogo si no permanezco así. Apenas se percibe, escindido por la alteridad, aquel que por una postura moral previa

no se torna indiferente. De lo contrario, reina la propiedad de lo idéntico.

De todo lo anterior, surge la necesidad de una guerrilla metodológica, más allá de una mera oposición rendida al corolario lógico de la igualdad, paciente respecto a la diferencia, línea de fuga, hasta la implosión de la identidad.

Hay bibliotecas enteras dedicadas a dar cuenta de aquello que llamamos fascismo. Otras tantas fueron destruidas en su nombre, y tristemente lo siguen siendo. Pero por la propia inercia de los bloques de sentido que no se cuestionan, los cuales siempre darán amparo al pensamiento definitivo de los fascismos, habrá tiempo para un esfuerzo más. Los fascismos como modos de vida, que permean a cada uno de nosotros, circulan automatizados, bajo los ropajes de la última moda tecnológica.

El famoso prefacio foucaultiano a la edición de El Anti-Edipo, de Deleuze y Guattari, en 1977, ya nos alertaba de los tres adversarios contra quienes deberíamos dirigir nuestras mejores fuerzas: los ascetas políticos —aquellos a los que, en otros términos, les gustaría preservar el orden puro de la política y del discurso político, como funcionarios de la verdad—, los técnicos del deseo y, por último, el enemigo mayor, el fascismo. Esto es, en una “introducción a la vida no fascista”, no sólo cabe prestar atención a los regímenes históricos de Hitler y Mussolini, sino también al fascismo que habita en todos nosotros, que persigue nuestros espíritus y nuestra cotidianidad.

¿Cómo desalojar el fascismo que se incrusta en nuestro comportamiento, incluso cuando uno se cree un militante revolucionario? ¿Cómo movilizarnos contra la astucia de la estupidez que nos acecha? Para Adorno y Horkheimer, al igual que un caracol, que se encierra por miedo, la estupidez es una cicatriz, la marca de la atrofia tras sucumbir a la ceguera, a la impotencia estancada en el odio y el fanatismo.

La atención debe dirigirse, de este modo, al fascismo que nos hace amar el poder, desear esa cosa que nos domina y explota.

Sería poco más que un señuelo si nos limitasemos a verificar cómo se proyecta el fascismo en el otro, negando nuestra propia autoconstrucción en él. El espacio de combate estará, pues, en ese

lugar del aliciente indefectible, aquel que hace que se torne insoportable la diferencia, en el desvergonzado deseo de aniquilación

que puede ser contagioso. En este sentido, Cómo conversar con un fascista es, ante este mismo desafío, un libro de combate.

En esta producción de afectos, en este embate de regímenes flexibles, un Estado fascista no debe ser sólo considerado como una centralidad dura. Resulta más adecuada la imagen de una caja de resonancia que reúne segmentos moleculares, como escriben Deleuze y Guattari. Es decir, el fascismo implica regímenes moleculares, de la percepción, del afecto, de la conversación, que pululan de un punto a otro, en interacción, antes de resonar juntos en un equívoco Estado totalitario. El libro que llega ahora a las manos del lector, desarrolla una bella cartografía, en varias coordenadas, acerca de cómo la máquina de guerra del fascismo se instala entre nosotros.

Pudiéndolo definir mejor como un microagujero negro, una especie de bomba de succión de cualquier sentido que no sea el del embotamiento reflexivo, su circulación indiferenciada no puede ser resultado sino de un cierto montaje, de una ingeniería de interacciones que permiten este tipo de energía compulsiva, que cabe señalar y desenmascarar, cuestionar y deconstruir. Siendo así, no es baladí que a menudo deseemos la represión propia, amamos aquello que nos oprime y, más aún, acaba siendo mucho más fácil ser antifascista en el ámbito macropolítico —algo que incluso hoy es difícil—, sin ver al fascista que nos habita.

El empeño de esta obra radica en el rechazo a la idolatría de los mitos y el tesón por plasmar vidas y conciencias. Si, desde al menos Reich y Fromm, el escándalo del fascismo no es su régimen político sino cómo éste rige los deseos, la incandescencia acéfala burbujea sin parar. Su rescoldo es la destrucción como exigencia de satisfacción. Las nuevas caras de la derecha en el mundo navegan en esta emergencia. No obstante, una mezcla de autoritarismo, nacionalismo, conservadurismo, xenofobia y desprecio a la diferencia, lejos de lanzar la palabra fascismo de manera discriminada, señala cómo circulan tales designios en un movimiento

en devenir, con características propias en cada contexto y situación que parecen imprescindibles. Podríamos llamarlo posfascismo —

como Enzo Traverso— incluso, como vivencia generalizada. Para que la palabra fascismo no se torne un obstáculo sino un elemento esclarecedor, las reflexiones expuestas por Marcia son ineludibles. Su liberación, por tanto, es una empresa cultural fluida, que la dureza de la realidad nos convoca a descubrir a cada instante.

Contra el deseo mortal del fascismo, que la resistencia incida en medio de los efectos, paralizados por la atónita debilidad, que se alojan en su pensamiento abortado. Miedo de nuevo, en rigor. Miedo de cara a la condición humana, como decía Sartre. De sí mismo, a propósito, debido a una solidez infernal que no conoce medios ni términos. De ahí que resulte el espejo de una violencia latente o ejercida, que se autoanula en esta confusión. Regurgita el propio miedo y vive del fragmento de una realidad cerrada, mortuoria, preñada de soledad. El temor del encuentro, pues, como escribe Ricardo Timm de Souza: todo miedo es miedo de no tener miedo de uno mismo ni del otro. En fin, todo miedo es miedo del Otro.

Ya nos hemos alargado demasiado y estamos privando al lector de esta obra que no se deja tematizar. Si los libros tuvieran algún destino en un mundo que no engloban, escribía Levinas, pero al que ensanchan, ciertamente no cabría más justicia en espacio alguno para prefacios o presentaciones, sino apenas para ser acogidos, en un genuino convite, a ser interpretados por decires de otros, que no interrumpan ni se anticipen en los dichos, pues se expresan y crean a través de encuentros plurales, de diálogos infinitos por venir, que el lector bien sabrá cosechar.

Porto Alegre, mayo-junio de 2018

[1] Algunas de las obras de Marcia Tiburi publicadas en Brasil: Feminismo em Comum: para todas, todes e todos (Rosa dos Tempos, 2018), Ridículo Político: uma investigação sobre o risível, a manipulação da imagem e o esteticamente correto (Record, 2017), Filosofia Prática: ética, vida cotidiana e

vida virtual (Record, 2014) , Sociedade fissurada: para pensar as drogas e a banalidade do vício (Civilização Brasileira, 2013), Olho de Vidro: a televisão e o estado de exceção da imagem (Record, 2011), Filosofia em Comum: para ler-junto (Record, 2008), además de preciosas incursiones literarias como Trilogia Íntima, integrada por Magnólia: romance em 100 fatos e um voo de inseto (vol. 1, Bertrand Brasil, 2005), Mulher de Costas” (vol. 2, Bertrand Brasil, 2006) y O Manto: ornitomance das Berenices (vol. 3, Record, 2009), y otras obras como Uma fuga perfeita é sem volta (Record, 2016) y Era meu este rosto (Record, 2012).

Presentación de la edición brasileña Rubens R. R. Casara

Hay una fábula oriental que presenta la historia de un hombre al que, mientras dormía, una serpiente se le metió en la boca. La serpiente se

alojó en su estómago, desde donde pasó a controlar su voluntad. La libertad de este infeliz desapareció, estaba a merced de la serpiente, ya no se pertenecía, la serpiente era responsable de todos sus actos. Un día, el hombre despierta y percibe que la serpiente había partido y que, nuevamente, era libre. Se dio cuenta, entonces, de que no sabía qué hacer con su libertad, que había perdido la capacidad de desear, de actuar automáticamente. En La institución negada, Franco Basaglia rescata esta breve historia para concluir que, en esta sociedad, somos todos esclavos de la serpiente y que, si no intentamos destruirla o vomitarla, nunca veremos el tiempo de la reconquista del contenido humano de nuestra vida.

Las diversas manifestaciones neofascistas y el crecimiento de posturas autoritarias parecen confirmar la hipótesis de Basaglia: no hay razón para temer el huevo de la serpiente, pues la serpiente ya existe y está dentro de nosotros. En otras palabras, hay una tradición autoritaria, una cultura (esa segunda naturaleza), que coloca a cada uno en la posición de un fascista potencial.

Ese fascismo potencial, detectado y analizado en las investigaciones de Theodor W. Adorno y retratado en sus estudios sobre la personalidad autoritaria, que está presente en el psiquismo de cada individuo, hace que las prácticas fascistas sean fácilmente naturalizadas. El fascismo, sin embargo, no necesita de racionalizaciones, una vez que se refiere a datos intuitivos e inmediatos que no dependen de reflexión; al contrario, el fascismo se alimenta de datos que no soportan juicio crítico alguno y, por tanto, aptos para ser incorporados por todos, y con más facilidad por los más ignorantes.

Fascismo, además, es una palabra que precisa ser bien entendida.

Su origen es la palabra latina fascis, símbolo de autoridad de los antiguos magistrados romanos, que usaban haces de varas para abrirse camino (ejercicio de poder sobre el cuerpo de los individuos que obstaculizaban el camino). En su origen, por tanto, los haces eran instrumento al servicio de la autoridad y, por esa razón, pasaron a ser utilizados como símbolos del poder del Estado. No es azaroso que, durante el régimen fascista italiano, esa insignia fuera recuperada con el objetivo de simbolizar la fuerza en torno al Estado.

El fascismo recibió su nombre en Italia, pero Mussolini no estaba sólo. Diversos movimientos semejantes surgieron en el periodo de entreguerras con la misma receta, que unía voluntarismo, poca reflexión y violencia contra sus enemigos. Hoy parece que hay consenso sobre la existencia de fascismos más allá del fenómeno

italiano o, incluso, sobre la idea de que el fascismo es una amalgama de significantes, un patrimonio de teorías, valores, principios, estrategias y prácticas a disposición de gobernantes o líderes de ocasión (que pueden, por ejemplo, ser fabricadas por los detentadores del poder político o económico, en especial a través de los medios de comunicación de masas).

Para sus idealizadores y teóricos, el fascismo era una idea política con peso semejante al del socialismo o el liberalismo. El discurso legitimador de las prácticas fascistas es de la idea de que lo que lleva a esa práctica (que por regla no se asume fascista), no habría surgido de abstracciones teóricas sino de la necesidad de la acción (de la voluntad de conquista). Hoy, los neofascistas se contentan con diseminar odio contra lo que existe para conquistar el poder e imponer sus concepciones de mundo, sin mayores preocupaciones, con la formulación de un proyecto alternativo (a veces apuestan por proyectos reaccionarios de retorno a un pasado mítico, marcado por deseos de orden y pureza, en realidad una representación que funciona como fantasía, capaz de dar cuenta y apoyo al deseo fascista).

El fascismo posee innegablemente una ideología: una ideología de negación. Se niega todo (las diferencias, las cualidades de

opositores, las conquistas históricas, la lucha de clases, etc.), principalmente el conocimiento y, en consecuencia, el diálogo, capaz de superar la ausencia del saber. El fascismo es gris y monótono, mientras que la democracia es multicolor y en constante movimiento. La ideología fascista, sin embargo, debe ser tomada en serio, pues, además de nublar la percepción de la realidad, produce efectos concretos contrarios al proyecto constitucional de vida digna para todos.

Los fascistas, como ya he dicho, tal vez no saben lo que quieren, pero saben bien lo que no soportan. No soportan la democracia, entendida como concretización de derechos fundamentales de todos, como proceso de educación para la libertad, de gobierno a través del consenso y de sustitución de la fuerza por la persuasión. Esta mezcla de poca reflexión (el fascismo, en este particular, se aproxima a los fundamentalismos, ambos marcados por la oda a la ignorancia) y recurso a la fuerza (como respuesta preferencial para los más variados problemas sociales) produce reflejos en toda la sociedad.

En el fascismo, hay un intento de edificación de un Estado total, esto es, un Estado que se sobreponga al individuo al punto de anularlo. No

por azar, la intolerancia se torna una constante, lo que lleva a la represión de la diferencia (se revela pues, natural, que sexistas y homófobos se identifiquen con proyectos neofascistas). Se niega, por tanto, la alteridad y se acentúa la creación de —y la preocupación por— los enemigos, por aquellos que critican y no acatan posiciones.

Otra característica destacada es que el fascismo se presenta como un fenómeno natural. El fascismo y las prácticas fascistas aparecen, para sus adeptos, como consecuencias necesarias del Estado y de la vida en sociedad, de esa relación entre hombres que dominan a otros hombres a través del recurso a la violencia. Así, como toda forma ideológica, el fascismo no es percibido como tal por sus agentes: se da entonces la naturalización de las prácticas fascistas, incluso en ambientes democráticos.

Las prácticas fascistas revelan una desconfianza. El fascista desconfía del conocimiento, tiene odio de quien demuestra saber algo que afronte o se revele capaz de socavar sus creencias.

Ignorancia y confusión pautan su postura en la sociedad. El recurso a creencias irracionales o anti-irracionales, la creación de enemigos imaginarios (la transformación del diferente en enemigo), la confusión entre acusación y juicio (el acusador —aquel individuo que apunta el dedo y atribuye responsabilidad— que se transforma en juez y el juez en acusador —el inquisidor posmoderno—), son síntomas del fascismo que podrían ser superados si el sujeto estuviese abierto al saber, al diálogo que revela diversos saberes.

Al lado del odio al saber, el fascista revela el miedo a la libertad. El fascista desconfía, no sabe cómo ejercerla (y no admite que otros sepan y lo intenten), razón por la cual acepta dejar la libertad (y quiere el fin de la libertad ajena) para fundirse con algo (un movimiento, un grupo, una institución, etc.) o alguien con el fin de adquirir la fuerza que piensa sea necesaria para resolver sus problemas (y los problemas —reales o imaginarios— que vislumbra en la sociedad). El fascista presenta compulsión a la sumisión y, al mismo tiempo, a la dominación (es un sumiso que demuestra dependencia con poderes o instituciones externas, pero que al mismo tiempo quiere dominar a terceros y eliminar a los diferentes), es un masoquista y un sádico, que no duda en transformar al otro en mero objeto y goza al verlo sufrir.

Ante los riesgos del fascismo, el desafío es confrontar al fascista con aquello que para él es insoportable: el otro. ¿El instrumento? El diálogo, en la mejor tradición filosófica atribuida a Sócrates.

Metafóricamente con Basaglia, esto significa vomitar la serpiente. Tal vez éste sea el objetivo del diálogo propuesto por la filósofa Marcia Tiburi, en sus reflexiones sobre el cotidiano autoritario brasileño.

En este libro, la autora rescata la política como experiencia del lenguaje, siempre presente en la vida en común, e invierte en esta operación, que exige el encuentro entre el yo y el tú, presentada como fundamental en la construcción democrática. De hecho, la cualidad y la propia existencia de la forma democrática dependen de la apertura al diálogo, de la construcción de diálogos genuinos —que no se confundan con monólogos travestidos de diálogos—, en los que la individualidad y los intereses de cada persona no inviabilicen

la construcción de un proyecto común, de una comunidad fundada en la reciprocidad y el respeto a la alteridad.

Al tratar de la personalidad autoritaria, de los microfascismos del día a día, del consumismo del lenguaje, de la transformación de las personas en objetos, de la plastificación de las relaciones, de la conversión en idiota de la población, entre otros fenómenos perceptibles en la sociedad brasileña, Marcia Tiburi sugiere un cambio de actitud de uno para con el otro.

En los diversos ensayos de este libro, la autora conduce al lector hacia un proceso de reflexión y descubrimiento de los valores democráticos, al tiempo que desvela las contradicciones, los prejuicios y las prácticas que caracterizan a los movimientos autoritarios en plena democracia formal.

Pero no sólo eso. Al proponer que la experiencia dialógica alcance también a los fascistas, quienes rechazan percibir y aceptar al otro en su totalidad, Marcia Tiburi ejerce el arte de resistir. Dialogar con un fascista y sobre el fascismo, forzar una relación con un sujeto incapaz de soportar la diferencia inherente al diálogo, es un acto de resistencia. Confrontar al racista, desvelar su ignorancia, ofrecer información/conocimiento, llevar a ese interlocutor a la contradicción, deconstruyendo sus certezas, forzándolo a admitir que su conocimiento es limitado, forman parte de la empresa ético-política de la autora, que hace en este libro una apuesta por la potencia del diálogo y la difusión del conocimiento, como antídoto a la tradición autoritaria que condiciona el pensamiento y la acción en Terra brasilis. El lector, al final, percibirá que no sólo el objetivo fue alcanzado, sino que también la autora nos brindó un texto delicioso, original, profundo sin ser pretencioso. Por la importancia y la actualidad de su contenido, esta publicación se torna imprescindible.

Felicidades al lector que la adquirió.

Resta un último punto o, si prefieren, una confesión: el autor de esta presentación está completamente enamorado de la autora.

Prefacio a la edición brasileña Este livro é para o que nasce

Algunos dicen que la historia de un pueblo o nación tiene un movimiento pendular; otros dicen que se mueve en una espiral, bien sea descendente, bien ascendente (confieso que prefiero esta segunda alegoría). Cualquiera que sea el movimiento de esta historia, las ideas que estuvieron encarnadas en personas y episodios haciendo sufrir a individuos y colectivos están acostumbradas a regresar como fantasmas o espectros deseando reencarnarse. Este retorno exige la evocación de poderosos espectros que puedan combatir y espantar esos fantasmas, como en Hamlet de Wil iam Shakespeare.

La mayoría de la población brasileña está hace décadas alejada del derecho a una educación de calidad que la haga ciudadana con capacidad de pensamiento crítico y de reconocimiento de la diversidad cultural y humana. La ampliación del acceso al sistema formal de educación —incluida aquí la enseñanza superior—, sobre todo en la "Era Lula", no significó el acceso a una educación de calidad. Muchas universidades y facultades, principalmente privadas, han diplomado a analfabetos funcionales, al establecer con los alumnos una relación pautada por el derecho del consumidor. Más del 70% de los brasileños no leen libros. La mayoría se informa apenas por la televisión y la radio, que, por la propia dinámica de la comunicación de masas, no profundizan en las cuestiones de interés público y divulgan las informaciones de acuerdo con los intereses políticos y financieros de sus concesionarios o administradores. Al mismo tiempo, y gracias a la inclusión a través del consumo de bienes materiales garantizada por las políticas sociales de la así llamada "Era Lula", parte expresiva y creciente de esta mayoría se conectó a Internet —un diluvio de informaciones falsas y verdaderas, no siempre fáciles de distinguir para alguien sin repertorio cultural o habilidad en interpretar textos— y se organizó en redes sociales

digitales por medio de nuevas tecnologías de la comunicación y la información, como los smartphones. Sólo este hecho podría llevar a este contingente a adherirse a los discursos demagógicos y manipuladores que interpelan prejuicios y sentidos comunes históricos y proponen soluciones fáciles, pero mentirosas y autoritarias, para las cuestiones complejas que nos envuelven diariamente, como la criminalidad y la violencia urbanas, las desigualdades social y de género, las tensiones raciales, la diversidad de orientación sexual e identidad de género, la intolerancia religiosa, la movilidad urbana, los conflictos agrarios y los desastres ambientales. Esa situación, acrecentada en la lógica egoísta —A poca harina, mis gachas

primero[1]— de que las crisis económicas o financieras como la que estamos viviendo, acostumbran a traer, es prueba irrefutable del retorno y la reencarnación de un fantasma peligroso llamado fascismo.

Ante este mal, hay que evocar espectros que puedan exorcizarlo.

La filosofía y las ciencias humanas no pueden, por tanto, cruzarse de brazos ante la responsabilidad de evocar la razón ilustrada, el conocimiento científico, la honestidad intelectual. Es lo que hace la filósofa Marcia Tiburi en este Cómo conversar con un fascista.

Autoritarismo y vida cotidiana, un texto que impresiona por la combinación de profundidad y sofisticación intelectuales con una enorme generosidad con el lector que no comparte su repertorio cultural. Por tanto, ¡este libro es para lo que nace!

Preocupada por el fascismo que viene afectando a la política brasileña en los últimos cinco años y consciente de que éste acostumbra a prescribir la eliminación simbólica o física de los

“enemigos” que construye como forma de justificarse, Marcia Tiburi propone el diálogo como forma de resistencia a la banalización del mal a la que asistimos atónitos, indiferentes, indignados o para la cual damos nuestra contribución, sea en forma de posts o comentarios en Facebook, sea en acciones concretas contra el otro, como, por ejemplo, golpear e insultar a dos adolescentes negros detenidos por la policía sólo porque se vieron envueltos en una pelea de colegio que asustó a los visitantes de un centro comercial de lujo.

La filósofa judía Hannah Arendt acuñó la expresión “banalidad del mal” al analizar el juicio al nazi Eichmann. Con esta expresión, la filósofa se refería al mal que no está enraizado (que no es radical, para usar la expresión de Kant) ni practicado con actitud deliberadamente maligna. La banalización del mal la realiza el ser humano común, que no se responsabiliza por lo que hace de malo —

o cree que lo que hace de malo no tiene consecuencias para los otros —, no reflexiona, no piensa.

Arendt se refirió a Eichmann como una persona tomada por el vacío del pensamiento, como un imbécil que no pensaba, que repetía clichés y era incapaz de un examen de conciencia; por todo esto, banalizaba el mal que practicaba. La banalidad del mal puede, por tanto, ser llevada a cabo por cualquier persona que adolezca de pensamiento crítico y, por eso, insensible al dolor del otro y a las consecuencias de sus actos.

El fascista es aquel que banaliza el mal. Para Marcia Tiburi, éste es un idiota, en la medida en que no accede al campo del otro, porque le falta conocimiento e imaginación a tal efecto. En ese sentido, y para usar las propias palabras de la filósofa, "el fascismo es la máscara mortuoria del conocimiento".

Otro aspecto de este mal apuntado por Tiburi es el analfabetismo político. El dramaturgo Bertolt Brecht afirmó, en un texto memorable, que el peor analfabeto es el analfabeto político. Estoy de acuerdo con esta afirmación, consciente de ser un animal político, según Aristóteles. Sin embargo, como los tiempos eran otros (y, en aquellos tiempos, el dramaturgo alemán siquiera soñaba con las transformaciones sociales, culturales y tecnológicas de las que somos testigos, promotores y productos), Brecht definía al analfabeto político como aquel que "no oye, no habla ni participa de los acontecimientos políticos", aquel que "es tan idiota que se enorgullece y saca pecho diciendo que odia la política". De esta definición brechtiana de analfabeto político, la única característica que sobrevive en los días actuales es el proclamado y contradictorio odio a la política, analizado por Tiburi con agudeza y sin condescendencia en las páginas que siguen.

"Lo que lleva a un individuo a reunirse en un colectivo sin pensar con cuidado crítico en las causas y consecuencias de sus actos configura aquello que llamamos analfabetismo político. Pero, en el caso de los personajes jóvenes, que surgen actualmente, líderes del fascistoide Movimento Brasil Livre, está en juego la forma más perversa de analfabetismo político: aquél de quien fue manipulado desde temprano y no tuvo la oportunidad de pensar de modo autocrítico, porque su formación fue, en el sentido político, deformación, la interrupción de la capacidad de pensar, de reflexionar y de discernir", argumenta.

No obstante, sin discordar de Tiburi y apenas dando mi modesta contribución a su excelente y necesaria reflexión, subrayo que, a causa de las transformaciones sociales, culturales y tecnológicas que experimentamos, el analfabeto político de los días actuales es bien diferente de aquel de los tiempos de Brecht. El analfabeto político de hoy habla de y participa en los acontecimientos políticos renunciando a informarse mejor sobre éstos o partiendo de prejuicios,

boatos

mentiras

descaradas

sobre

tales

acontecimientos.

El analfabeto político de la contemporaneidad —al contrario de aquel de los tiempos de Brecht— participa en los acontecimientos políticos, opinando sobre ellos en las redes sociales sin ningún cuidado crítico. Podría recurrir a muchos ejemplos del actual comportamiento del analfabeto político, pero, para acortar este prefacio, ya que lo que interesa es el texto de Marcia Tiburi, me voy a ceñir a una de las muchas estupideces escritas en mi página de Facebook cuando se aprobó el Marco Civil de Internet[2]: "El marco servil (sic) va a acaba (sic) con el facebook y trae (sic) el comunismo va a manda (sic) mata (sic) todo el mundo comenzando por ti maricón hijodeputa (sic)". Este comentario es un ejemplo del analfabetismo político contemporáneo, pero es también el síntoma de una amenaza a la democracia y a la vida con pensamiento: la mayoría de los "analfabetos políticos" que vociferan en las redes sociales digitales, principalmente la mayoría de aquellos que hacen mención al comunismo o al socialismo, dejaron claro cuáles son las fuentes de este suceso: los columnistas de la revista sensacionalista

semanal, el reaccionario senil que se dice filósofo y la familia de parlamentarios (diputado federal, diputado estatal y concejal) que parasita el poder público para difamar a los adversarios y estimular el fascismo. En este sentido, a pesar de la virulencia y la arrogancia con la que afirma su ignorancia, el analfabeto político es un reflejo de aquel al que Brecht considera el peor de todos los bandidos, el político estafador, deshonesto intelectualmente, corrupto y lacayo de las grandes corporaciones.

Por todo lo anterior, es preciso sentir alguna compasión por el analfabeto político: insistir en la lucha para que tenga acceso a educación de calidad y al arte, especialmente al arte dramático. Es preciso insistir en el diálogo con el fascista. ¿Pero es eso posible?

¿Cómo conversar con un fascista? Lea este libro y obtendrá las respuestas.

[1] Se trata de un refrán popular brasileño. [N. del T.]

[2] Se trata de la ley brasileña de 2014 que promulga el respeto a los derechos civiles en el uso de Internet. Se incorporan en esta los derechos de neutralidad de la red, limitación de la responsabilidad para los intermediarios, libertad de expresión y garantías de

privacidad de los usuarios. Fue aprobada por el Senado Federal del Brasil el 23 de abril de 2014. [N. del T.]

Prólogo

Por desgracia, el fascismo está de nuevo entre nosotros. En diversos países y ciudades del mundo, resurge como un fenómeno, bien unido a manifestaciones personales de los más diversos prejuicios, bien como expresión colectiva de autoritarismo. El discurso de odio que lo caracteriza aflora con su habitual desvergüenza y sin mediaciones eligiendo políticos y creando un clima de barbarie que pensábamos superado y que jamás se repetiría por la catástrofe que representa.

De Europa a las Américas, de Norte a Sur, crece el odio al diferente y a las personas marcadas como socialmente indeseables, y desaparece el respeto a lo singular que caracterizó la perspectiva democrática, siempre frágil y nunca suficientemente consolidada en lugar alguno del planeta. La idea del derecho y de la justicia cede paso a la barbarie. Una atmósfera sombría escribe adiós a la civilización en letras de sangre por los muros invisibles de las grandes ciudades. En Italia y Alemania, grupos fascistas se rearticulan amparados en sus propios orígenes. En Francia, la cultura de izquierda, históricamente crítica con el fascismo, pierde espacio a favor de una extrema derecha imbecilizante. En Estados Unidos, un muro de cemento se yergue en la frontera para evitar el paso de los extranjeros; en Brasil y América Latina, el discurso del odio es manipulado por los medios de comunicación de masas, y golpes de Estado se tornan práctica común de una extrema derecha capaz de devorar al adversario político incumpliendo límites constitucionales básicos. El fascismo en los trópicos surge renovando el espíritu capitalista de la colonización, que viene de lejos.

Encarcelamientos en masa, trabajo esclavo, matanzas por todas partes. Jóvenes negros asesinados diariamente en Brasil, palestinos en la franja de Gaza y mujeres violadas y asesinadas en todo el mundo, con cifras aterradoras. Una creciente cultura del acoso sexual y moral se establece en el mundo de las corporaciones. Todo ello dibuja nuevamente el “sentido fascista” de nuestra época, sin

que se sepa cómo contraponer prácticas capaces de frenar ese sentido infeliz de la historia humana. En contextos diversos, presos políticos surgen en nombre de una razón de Estado que naturaliza en el mundo de la vida el Estado de excepción transformado en regla.

La política institucional o cotidiana vuelve a ser más una cuestión de

violencia y menos de poder. Los afectos negativos, la envidia, el odio, el resentimiento, la avaricia, están en escena una vez más, potenciados con la finalidad de controlar ideológicamente las poblaciones nuevamente sometidas y esclavizadas, desamparadas y abandonadas. La lucha de clases cede lugar a la guerra de todos contra todos, los límites subjetivos que nos permitían librarnos de la barbarie desaparecen. El respeto al otro deja de ser una cuestión fundamental.

El fascismo como ideología —y como práctica— es siempre un fenómeno histórico, es decir, se modifica conforme a las condiciones de posibilidad a partir de las que surge. Aunque haya un nexo histórico evidente, la diferencia entre los fascismos de otrora y el actual está en sus condiciones de difusión: las nuevas tecnologías e Internet modifican lo que llamamos fascismo. Si el fascismo del siglo XX fue anterior a la televisión, el nuevo no sólo cuenta con ésta, sino que tiene también como aliada la velocidad de difusión y la proliferación de ideas en Internet. No hay fascismo sin propaganda, y en los tiempos de la razón publicitaria se dan las más perfectas y perversas condiciones para su avance. Cabe en nuestra época pensar la resistencia, descubrir cómo sería posible desviar el rumbo al que nos llevan los medios de comunicación, las redes sociales y la vida digital, máquinas y aparatos hábiles en producir un vacío subjetivo y, así, contribuir a la transformación del ciudadano común en un fascista potencial.

En el contexto mundial, cabe preguntar por el potencial del diálogo en la reconstrucción de un camino democrático para la cultura cotidiana y la política institucional. Es tiempo de alerta, de tirar del freno de mano de la historia una vez más.

Introducción

Los textos que siguen tienen un propósito filosófico-político: pensar con los lectores sobre cuestiones de la cultura política experimentada diariamente, de un modo abierto, más allá de la jerga académica. La jerga fascina a mucha gente, limitando el alcance público de la reflexión.

Otras formas de hacer filosofía que sobrepasen lo de siempre, dependen de la experiencia que las personas en general puedan tener con el lenguaje de que disponen. Es con el lenguaje como hacemos filosofía. La filosofía es, de cualquier modo, un acontecimiento del lenguaje. El lenguaje disponible es la “lengua de todo el mundo” que

usamos diariamente para comunicarnos y expresarnos. Es cierto que en la sociedad funcionan “juegos de lenguaje” y no existe un juego único que pueda ser jugado por todo el mundo. Pero existe una manera de reunir los juegos, un elemento que construye lo común: el diálogo.

Es preciso hoy día hacer filosofía con las personas. Insistir en una

“filosofía en común” que no sea el simple consenso sino el coraje del diálogo. El diálogo no surge sin esfuerzo. Un esfuerzo que, de tan complejo, equivale al método. Que, de tan difícil, equivale a la resistencia. Que, de tan potente, equivale a la transformación social en su nivel más estructurador. La formación de subjetividad para el diálogo es algo que importa cuando deseamos una sociedad democrática. Ésa es la gran contribución de la filosofía en nuestra época, en la que el autoritarismo crece y aparece. Diálogo es la forma específica del activismo filosófico. La democracia, que salvaguarda los derechos e impide la violencia, está amenazada en todos los espacios de la cultura, de las instituciones y de lo cotidiano. No podemos fingir que nada está aconteciendo mientras muchos descubren esa verdad en la propia piel.

Las demandas de transformación social interpelan al pensamiento filosófico pidiéndole una toma de postura. La filosofía corre el riesgo de perder su lugar ético-político al buscar una imagen de neutralidad

metafísica ante los hechos. El pensamiento no es neutro: o confirma el estado de las cosas, o es crítico y transformador de las subjetividades hacia un pensamiento lúcido entrelazado con prácticas lúcidas en tiempos de oscuridad.

Cuestiones preliminares: experiencia política y experiencia del lenguaje, o el diálogo como desafío Cómo conversar con un fascista. Reflexiones sobre el autoritarismo de la vida cotidiana reúne reflexiones sobre el estado psicopolítico y cultural de nuestra época. El presupuesto que estructura estas reflexiones es que la política se define como experiencia del lenguaje y que la cualidad de esta experiencia nos une o nos separa, tornándonos seres políticos o antipolíticos.

Si nuestro ser político se forma a través de actos de lenguaje, precisamos pensar en esta formación cuando el empobrecimiento de estos actos se torna tan evidente. El autoritarismo es el sistema de este

empobrecimiento. Es el empobrecimiento de los actos políticos por la interrupción del diálogo. Interrupción que se da, a su vez, por el empobrecimiento de las condiciones en las que podría suceder el diálogo. Estas condiciones son materiales y concretas. Se refieren a mecanismos, en forma de dispositivos creadores de hábitos, que impiden las prácticas de diálogo. Estos dispositivos son creados por racionalidades que operan en el lenguaje. El lenguaje se halla dentro y fuera de las personas, forjándolas y siendo forjado por ellas.

El diálogo es una actividad que nos forma y que se forma a través nuestro. Es un acto lingüístico complejo capaz de promover acciones de transformación en diversos niveles. Podríamos preguntarnos qué nos sucede cuando dialogamos y qué sucede cuando esto no es posible. El diálogo es una práctica de no violencia. La violencia surge cuando el diálogo no entra en escena.

Lo que denomino fascista en potencia, a partir de una definición de Theodor W. Adorno, es un tipo psicopolítico bastante común en nuestra época. Su característica es ser políticamente pobre, justamente porque es afectiva, reflexiva y lingüísticamente pobre.

Adorno hablaba de un fascista en estado de disponibilidad. Usaré esta misma definición al hablar de este sujeto con el que volvemos a convivir en este momento en todo el mundo.

El empobrecimiento del cual es portador, se dio por la pérdida de la dimensión del diálogo con la diferencia. El diálogo se torna imposible cuando se pierde la dimensión del otro. La figura del fascista no consigue relacionarse con otras dimensiones que sobrepasen las verdades absolutas en las cuales afirmó su modo de ser. Su falta de apertura, fácil de reconocer en el día a día, responde a un punto de vista fijo que le sirve de certeza contra personas que no se corresponden con su visión preestablecida del mundo.

Es al otro a quien el fascista no puede reconocer como sujeto de derechos. Le falta la dimensión del otro. El otro es reducido a una función dentro del círculo al que lo circunscribe el fascista. Tal vez como la araña que sólo ve la mosca como alimento que ha de ser capturado en una tela. Pero esa imagen puede ser ingenua; el fascista es capaz de mirar al otro con tanto odio que puede perder ese sentido utilitarista. El otro, como ser negado, sustenta al fascista en sus certezas. El círculo es vicioso. La función de la certeza es negar al otro. Negar al otro es una práctica totalmente tergiversada que lleva a la producción de verdades cuyo fin es la negación del otro.

Cerrado en sí mismo, el fascista no puede percibir lo "común" que hay entre sí y el otro, entre "yo" y "tú". No puede crear mental y emocionalmente la noción de lo común, porque, para que esta noción se establezca, dependemos de algo que se da con una abertura al otro. Fascista es aquella persona que lucha contra lazos sociales reales mientras sustenta relaciones autoritarias, relaciones de dominación. A veces tras una apariencia estáticamente correcta de justicia y bondad. Incluso en las circunstancias estéticamente más correctas y más políticamente decentes, el odio es una fuerza que tiende a hablar bien alto. El sujeto fascista usa el afecto destructivo del odio para cortar lazos potenciales, al mismo tiempo que sustenta, por el odio, la sumisión al otro. Como personalidad autoritaria, lucha contra el amor y el placer en general. Un fascista no abraza, no recibe. Es un sacerdote que practica el autoritarismo como religión y usa frases hechas precipitadamente, dirigidas al exterminio del otro, sea quien fuere.

Me refiero al elemento "psicológico" de nuestras experiencias políticas, nuestra vida en común, sin ninguna pretensión psicoanalítica o hermenéutica. Yo podría escribir la palabra ética para referirme a la esfera psicológica antiguamente llamada moral. Hoy usamos el término ética para hablar de esta cuestión, pero justamente cuando la moral es lo que se cuestiona mediante la ética. Cuando pregunto cómo se forma alguien, cómo se torna lo que es y cómo es, estoy en la esfera de la ética. Lo que está en juego es la experiencia subjetiva de las personas que se encuentran entre sí y pueden o no entrar en un proceso dialógico, en la forma de ser de cada uno, en lo que podemos llamar formación de la subjetividad.

Subjetividad que, a su vez, es una palabra usada aquí con la intención de expresar lo que es propio de cada uno, más aún, lo que cada uno vive en su piel. Me refiero a aquellas experiencias independientes de nosotros que nos hieren a diferente nivel. Aquello de lo que estamos hechos. El término interioridad podría decirnos alguna cosa, pero sería poco, pues la subjetividad implica también la exterioridad. Implica lo que está sucediendo y que trasciende lo que podemos comprender. Aquello que nos sucede como algo perpetrado por el otro, no sólo en cuanto persona física, sino las instituciones, la sociedad, la cultura, el ámbito espiritual y simbólico en que nos tornamos quienes somos, sin que estemos nunca listos y finalizados.

Por eso la pregunta "¿qué estamos haciendo los unos con los otros?" es tan importante. Del mismo modo, la cuestión es también pensar el acto político como acto lingüístico (ya que todo acto lingüístico es político) y preguntar lo que estamos haciendo al decirnos algo unos a

otros. Porque no existe política, ni la forma antipolítica que es el fascismo, sin prácticas lingüísticas, que construyen y destruyen la política. La palabra autoritarismo se utiliza para designar un modo antidemocrático de ejercer el poder. La centralidad de la autoridad es el atributo o la característica de un gobierno, de una persona o incluso de una cultura, que ofrece el núcleo generador de la acción en el ejercicio del poder autoritario. El diálogo y la participación colectiva en la toma de decisiones son impensables en el espectro del autoritarismo, que se define por la

imposición por la fuerza de leyes que interesan a quien ejerce el poder. El otro, sea el pueblo (Estado), sea el prójimo (individuo), sea la sociedad u otras formas de cultura, es manipulado o violentado, física y simbólicamente.

Tal vez aún no se haya percibido que el autoritarismo es más que una postura, que es, esencialmente, un régimen de pensamiento.

Una operación mental que, en sentido amplio, se torna paradigmática actuando sobre la ciencia, la cultura y el sentido común. El autoritarismo como régimen de pensamiento podría ser superado por lo que podemos llamar “paradigma del pensamiento democrático”. No el pensamiento sobre la democracia, sino una operación mental en sí misma democrática. En ambos casos, se trata de modos de pensar, de ver el mundo y de un específico uso del lenguaje que se plasma en acciones.

La operación de pensamiento autoritaria está profundamente arraigada en todo lo que hacemos, y parece fortalecerse en ciertas épocas. Esa operación se da eliminando la función oblativa (del otro). La atmósfera nihilista evidente en el espíritu de nuestros días se relaciona con la soledad del pensamiento que no encuentra nada diferente de éste que fecundar. La operación del pensamiento auto -

ritario es estéril y rígida, se basta a sí misma con repetir lo dado, listo o resuelto (incluso aparentemente). El otro (sea el pueblo, el prójimo, la cultura ajena, la naturaleza, la sociedad o una “voz” que no se quiere oír) es eliminado en el proceso mental, que es un proceso de lenguaje. En este proceso, aquel que se constituyó como

“sujeto autoritario” piensa (o “des-piensa”) a partir de frases hechas, clichés, que toma como suyos, pero que le son inoculados.

El sujeto autoritario siente orgullo de sus pensamientos, como si fuesen verdades teológicas que solamente él ostenta. De ahí que haya

tanta gente autoritaria profesando verdades. Toda persona auto ritaria se siente medio sacerdote de alguna causa. Las frases autoritarias son como piezas pegadas a la fuerza para crear una imagen mental sobre el mundo, un objeto, algo que podría intentar conocerse, pero que no es preciso conocer, porque, en la ficción de lo autoritario, ya es conocido de antemano. La operación propiamente dicha de conocimiento que se entrega a la novedad del

objeto es, en la perspectiva del fascista, innecesaria. En otros términos, podemos decir que el sujeto autoritario "pregunta" y

"responde" a sí mismo a partir de un punto de vista previamente organizado en el cual, en cada momento, el otro necesita ser descartado. Como si no existiese "otro" punto de vista, otro deseo, otro modo de ver el mundo, otro al que conocer, procede mentalmente como el paranoico que detenta todas las verdades antes de llegar a indagar qué las sustenta. Está claro que no dialoga con nadie, porque la operación lingüística que implica al otro es imposible para él.

Cuando escribí el texto que da nombre al libro, pensé en un experimento teórico-práctico. Pensé en cómo desencadenar la operación, considerada imposible, de conversar con alguien endurecido, envarado en su visión del mundo. Alguien que no se dispone a escuchar. Alguien que no habla para dialogar, sino apenas para mandar y dominar. Alguien que se tornó sacerdote de las verdades de su vida y de las vidas ajenas. Alguien que sabe todo previamente y está cerrado al otro. Perdidos en sus islas, algunos creen que las cosas no pueden ser diferentes porque el mundo está definido en sus sistemas de pensamiento. Ahora bien, los sistemas de pensamiento son sistemas de lenguaje. La esencia del pensamiento conservador, opresor en sí mismo, se sitúa sobre un fondo lingüístico rígido, anquilosado. Un fondo en el que el auto -

ritario se camufla como una mariposa que se defiende de los predadores. Claro que el sacerdote del autoritarismo es, como todo paranoico, alguien que tiene mucho miedo. Aquel que piensa que él mismo, el otro, la vida, la sociedad, no pueden ser diferentes, no se abre al diálogo. Hay una dimensión idealizadora y utópica en todo diálogo. Pero el fascista no quiere saberlo, siquiera analizar esa hipótesis. El otro, ese alguien a quien el agente fascista trata como a nadie, supone demasiada diferencia para su cabeza, llena de ideas fijas y bien encajadas en el lugar de siempre.

Cuando el autoritarismo se vuelve radical, adquiere la forma del fascismo. En todo Estado existe esa semilla, porque el orden en sí, el

orden inherente al Estado, es la esencia del fascismo inoculada por ciertos sujetos. Cotidianamente, el autoritarismo sobrevive en las posturas y actitudes mentales o moralmente rígidas. La frialdad de las posturas, pensamientos y acciones es, en sí misma, el alimento potencial del fascismo. Toda nuestra incapacidad para amar en un sentido que valore al otro, es la fuente del fascismo.

El autoritarismo de la vida cotidiana es un conjunto de gestos tan fáciles de realizar como difíciles de entender. Y aún más difíciles de contener. En nuestra época, crecen las manifestaciones de prejuicios raciales, étnicos, religiosos, sexuales, que pensábamos superados. A derecha y a izquierda, a partir de todos los credos, de todas las defensas que deberían ser las más justas y generosas. Al tiempo que idiosincrasias brutales se afirman contra personas y grupos, sentimientos socialmente necesarios, aquellos que se vuelven hacia el otro con intención de comprenderlo, acogerlo —en una palabra, amarlo—, no tienen lugar entre nosotros. La más básica apertura a una conversación se torna inviable cuando los individuos están encerrados en sus pequeños universos previamente formados e informados de todo cuanto suponen saber.

Desaprendemos a conversar y somos incapaces de constituir un escenario ético-político diferente. En este contexto discursivo, el problema finalmente es siempre del otro. El otro, ese alguien al que tratamos como si no fuese nadie, es el desafío ético-político de una sociedad que trabaja por la garantía de los derechos fundamentales y por el respeto a la singularidad. El desafío del otro, de conversar con ese otro al que nos cerramos con facilidad, es lo que se propone en las páginas siguientes.

Es preciso intentar intensamente el diálogo, tan olvidado, que tanta falta nos hace. El diálogo es una práctica a pequeña escala que podría inspirar prácticas mayores. Instaurador de lo común, debería ser la base de una ética del día a día, aquel lugar donde me vuelvo quien soy. La ética sería una buena base de construcción de otra política. Tal vez el experimento que dio inicio a este libro pueda convertirse en un método existencialmente útil en la vida cotidiana.

Nos haría resistir al autoritarismo de nuestra época, al avance del fascismo del día a día. Pienso ahora que, si este experimento sobre el arte de conversar con un fascista no tiene éxito, tal vez pueda alejarnos del fascismo en nuestra propia autoconstrucción. Si puedo ayudar a ello, el esfuerzo teórico y práctico que lo engendró no habrá

sido en vano.

Cómo conversar con un fascista El genocidio indígena, la masacre racista y clasista contra jóvenes negros y pobres en las periferias de las grandes ciudades, la violencia doméstica y el asesinato de mujeres, la homofobia, la manipulación de los niños, la xenofobia, en resumidas cuentas, el odio al otro, crece en una sociedad en la que está en juego también el exterminio de la política. Podemos decir que las personas, individuos y grupos odian sobre todo la política y que los políticos (con la salvaguarda de alguna excepción) odian al pueblo, si queremos pensar en el odio que se extiende de manera prácticamente sistémica. Podemos cuestionar el riesgo de que el odio se transforme en estructural, que acabe por fundamentar nuestras relaciones. En este contexto, la política es destruida sistemáticamente en dos direcciones: por los políticos, que la transforman en burocracia; por el pueblo, que la abandona y se desinteresa de ella. En numerosos países donde hay una democracia formal vigente, las elecciones son ganadas por quien se afirma como apolítico, por más cínico que esto pueda resultar. Tal vez la destrucción de la política sea la verdad oculta en la razón de Estado actual. Todos saben, aunque les falten las palabras para expresarlo, que la política ha sido transformada en burocracia y que los gobernantes garantizan burocráticamente su empleo eterno estimulando el odio nacional al poder público. No hay mejor manera de destruir la política que haciendo uso eficiente del odio.

Para destruir al otro es preciso destruir la política. Para destruir la política es preciso destruir al otro. Destruir al otro garantiza el fin de los sujetos de derechos y el fin del derecho de los sujetos. Es preciso humillar y envilecer a personas y poblaciones evitando así la realización de la democracia como propuesta de una sociedad inclusiva para todos. Al mismo tiempo, en estos contextos es útil usar la palabra democracia en un sentido mágico, como si ya estuviese cumplida.

¿Cómo se manipula el odio? Es muy simple. Por un proceso de pequeñas intrigas y de fomentar la intolerancia a la diferencia. Quien siente odio, antes sintió miedo y antes sintió envidia. Temer se vuelve un verbo intransitivo. Así como envidiar. En la cultura de la envidia y del miedo no es preciso saber por qué se envidia y se teme. Es preciso envidiar y temer intransitivamente. Hablaré más de esto en el último capítulo.

Por el momento, necesitamos saber que invertir en afectos es invertir

en idiosincrasia. Las diferencias de clase, raza, género y sexo, además del patrón de la normalidad física, son el foco del afecto odiador, que no resiste sin el miedo y la envidia. Es preciso intensificar la diferencia a través de su propio estigma para encontrar un blanco contra el que obrar con hechos y dichos.

Podemos decir que el odio transita entre nosotros, pero lo curioso es que esto no sólo sucede de manera inconsciente. Hay algo aterrador en el odio contemporáneo. No nos avergonzamos de él, hoy día está autorizado y no se evita. La extraña autorización del odio viene de una manipulación no percibida, a partir de discursos y de dispositivos creadores de este afecto. Somos capaces de amar y de odiar. El motivo por el que amamos es inversamente proporcional al que nos hace odiar. En el primer caso construimos; en el segundo, destruimos.

Sabemos que los afectos son siempre aprendidos. Se forman a través de experiencias. El sujeto fascista es impotente para el amor porque vivió experiencias de odio. Experiencias sensibles y cognitivas. Interiorizó el odio mucho antes de poder pensar en él.

Siempre pensamos motivados por elementos afectivos. Todos los pensamientos de quien sistemáticamente odia, como el fascista, tienen como fundamento las potencias violentas del odio.

Sabemos que es preciso exterminar la política para que el capitalismo salvaje (su tendencia siempre es salvaje y bárbara) se mantenga: pocos muy ricos, muchos explotados, otros tantos cada vez más hundidos en la miseria. El exterminio está calculado: quien no consume y produce según los patrones del capital no tiene lugar.

El odio genera un no lugar, un espacio habitado por el excluido que no es un lugar político sino antipolítico. La lucha de los excluidos es por salir de ese lugar, ganar voz y oportunidad de sobrevivir. En una política verdaderamente democrática debería haber lugar para todos, para varios modos de producción de existencia y de subsistencia que no necesitasen seguir las órdenes del capital, replegado sobre sí mismo, a su propio mantenimiento y reproducción a partir de la aniquilación del otro. Núcleo sustancial, verdaderamente teológico, del capitalismo, el capital es una especie de unidad absoluta para la que todo sirve. La violencia generada a su alrededor para sustentarlo no tiene medida.

La democracia debería ser la contraposición a esta unidad absoluta, pero es manipulada en el capitalismo como si ella misma fuese la

susodicha unidad. En términos sociopolíticos, lo mejor que nos podría haber sucedido. Otra democracia, por tanto, que se deshaga de las máscaras, está en juego en una crítica al capitalismo.

Una democracia como ruptura con los juegos de opresión, dominación y explotación sería la anticipación de un sueño. Esa democracia que no tenemos y que, no obstante, se desea, es la que está en discusión. Una democracia radical. Sin embargo, el propio exterminio del deseo de democracia es esencial para el mantenimiento del sistema de opresión que llamamos capitalismo, que usa la democracia como una máscara, una fachada. Lo cual es posible gracias a la mera propaganda de la democracia, que la reduce a una mercancía al simplificarla como discurso. Pero se necesita algo más esencial que eso.

Es en este punto donde el autoritarismo irrumpe en la práctica diaria. Lo que podemos denominar autoritarismo cotidiano. Hecho de aquello que algunos llaman microfascismos. Del autoritarismo en general depende el capitalismo. Pero éste no sobrevive si no se sustenta cotidianamente. Al mismo tiempo, lo cotidiano es un lugar generalmente despreciado por las críticas más consistentes. Del autoritarismo depende el exterminio de la democracia como deseo en nombre de una democracia como fachada. Para exterminar la democracia como deseo es necesario que el pueblo odie, y eso es lo que el autoritarismo es y permite hacer. Es el cultivo del odio, de maneras e intensidades diversas en tiempos diferentes. Un odio a

veces más débil, otras intenso, sirve a la aniquilación del deseo de democracia.

La máquina de producir fascistas – El origen y la transmisión del odio

La expresión social del odio despierta nuestra curiosidad en lo que se refiere a su origen. Llamamos odio al afecto que se expresa como intolerancia, violencia que se proyecta o, in extremis, declaración de muerte al otro. Pensamos que alguien —un Hitler cualquiera—

aprieta el botón del odio que enciende la máquina de producir fascistas que integran la sociedad actual. Esta máquina resulta ser un engranaje organizado, una especie de dispositivo que se sirve del afecto odiador para la orquestación del delirio colectivo al que es rebajada la propia sociedad. La aniquilación de cierta idea de sociedad, del sentido social, está sustentada en el tipo de subjetividad fascista. La aniquilación de la política es la aniquilación de lo social, que precisa ser interiorizada por la persona concreta, cancelada como ser social. Sería necesario soltar las amarras que sustentan el delirante

odio en el que fue envuelta como individuo cuando creyó que en este afecto residiría la verdad de su experiencia.

Podemos definir el odio como una emoción. Como algo pasional.

De ahí la impresión, en el ámbito de sus manifestaciones, de que es un afecto primitivo y no cultural, salvaje y no civilizado. La expresión del odio parece, para muchos, la irrupción de algo irracional en el seno de una sociedad en sí misma razonable. Por eso, tendemos a verlo como algo arcaico. Sin embargo, si el odio irrumpe en el seno de la sociedad civilizada en su fase tecnológica —en nuestra época, en la cúspide de la tecnología que supone lo digital—, es porque, de alguna manera, es parte de esta sociedad.

La pregunta por el origen del odio no se puede responder si no es recurriendo al círculo vicioso que explica el surgimiento de cualquier afecto: es el sentimiento experimentado el que genera el sentido.

Esto quiere decir que la tendencia a ver un afecto como particular y natural pierde de vista el carácter social de su constitución. Los afectos son aprendidos, son compartidos entre personas. Los afectos

forman parte de procesos de cognición y formación subjetiva. Aquel que recibió amor, responde con amor; aquel que sufrió odio, responde con odio. A amar se aprende amando. A odiar se aprende odiando.

No podemos hablar del origen cronológico de un afecto. El odio no se implanta como un chip en una persona y no se explica por una personalidad naturalmente odiadora por oposición a una personalidad naturalmente amorosa. Nada es natural. La comprensión del odio se torna posible si estamos atentos al carácter genealógico de la experiencia del odio. Surge cada vez que nos dejamos afectar por éste. Del mismo modo que nos dejamos afectar por el amor. El odio no es una sustancia presente en algunas personas por oposición a otras, sino un afecto que se constituye en la experiencia compartida con otros. “¿Cómo alguien puede ser dominado por el odio?” es una cuestión que se explica teniendo en cuenta el carácter propio de las emociones, el hecho de que son extrañamente contagiosas.

Cuando hablamos de afecto, hablamos de lo que “nos conmueve”, de aquello que nos pide respeto, que nos concierne. Lo que “nos conmueve” se refiere a lo que es de algún modo percibido, por ser comunicado, por ser transmitido. Se trata de aquello que es compartido, pero no sólo de arriba abajo, como si hubiésemos, en el caso del odio, recibido una orden, consciente o inconsciente, para

sentirlo y expresarnos en su nombre.

Si pensamos en los discursos de incitación a la violencia —una de las formas en que se expresa el odio—, veremos que es transmitida de arriba abajo, como en un engranaje movido desde fuera. Líderes políticos, publicistas, periodistas, religiosos y todos los que ostentan el discurso pueden encender esa máquina incitando al odio. Pero el elemento vertical que enciende la máquina movida por el odio no es suficiente para sustentarla, de modo que, para que el odio persista, su experiencia precisa afirmarse horizontalmente, es decir, es necesario que sea compartida con los iguales, con quienes contribuyen al mantenimiento de la máquina que, por el fomento del odio al otro, transforma a todos en fascistas.

Así, cada cual forma parte del engranaje de la gran máquina de producir fascistas alimentada con el combustible del odio. Parar ese engranaje sólo le será posible a quien aprenda que otro mundo, más allá de la emoción perversa que tantos sienten con el estado de cosas odiador, es posible.

La interrupción del funcionamiento de la máquina de producir fascistas depende de esta potencia olvidada.

Paranoia como condición social Hay épocas en las que predomina el amor y épocas en las que predomina el odio. El problema inevitable al teorizar sobre el amor y el odio es la imposibilidad de evaluar aquello que es subjetivo y que, no obstante, nos domina. Experimentamos el odio sin entenderlo y, al no entenderlo, muchas veces no tenemos los recursos para detener su flujo.

Amor y odio son esas fuerzas que, incluso siendo opuestas, caminan juntas en un pulso constante. En ocasiones se aproximan demasiado. Son como dos líneas que tienden a enredarse mientras fluyen en el viento de la historia. Pensamos cronológicamente, en proceso y decadencia, pero no percibimos demasiado los afectos que cosen y descosen el continuum de la historia. De este modo, podríamos escribir la historia del amor y la del odio considerando que no hay periodo histórico que no esté regido por ellos. Sería la historia de las influencias afectivas en las acciones y logros humanos. Así, por ejemplo, podríamos contar la historia de la relación entre la humanidad y la naturaleza pensando en cómo la primera odió a la segunda o cómo el propio afecto odiador o amoroso nos permite crear una biografía.

No es baladí preguntarnos cuándo amamos más, cuándo odiamos más. Las oleadas de amor y odio que sustentan y desestabilizan las sociedades no pueden ser controladas simplemente, pero pueden ser manipuladas. Ese control es posible a través del lenguaje, porque éste es el gran productor de afectos. Por medio de mecanismos que sólo parecen sutiles a quienes se mantienen ingenuos, se fomenta el odio a escala social a través del bombardeo de imágenes terribles, como las que vemos en televisión. La distorsión de hechos para convencer al pueblo también se liga a esa estrategia de manipulación de los afectos por medio de los discursos. En el origen de todo odio está la murmuración, el acoso moral, la maledicencia en general.

Med'ódio[1]

El modo en que se produce el miedo se relaciona directamente con la producción del odio. Son afectos asociados. La sociedad que promueve la inseguridad —y vende seguridad por todas partes—

depende del éxito del miedo. Miedo de la economía y de la política y, en primera instancia, siempre miedo del otro.

Endurecido, el miedo se puede convertir en paranoia. La paranoia deviene odio. Podemos entonces hablar de miedo-odio. Med'ódio sería una palabra muy fea para algo que nos hace mucho mal: una especie de odiar intransitivo, casi odiar por odiar. Como visión del mundo, la paranoia sirve a la negación del otro a quien el paranoico desea destruir. El origen de la paranoia se nos escapa, pero sabemos de sus efectos: odio en cualquier dirección, sin límites.

En términos sencillos, podemos decir que el amor es un horizonte de comprensión que tiene en mente la dimensión real del otro, que no lo inventa como una proyección, que permanece abierta a su misterio. Si el amor es abierto al otro, el odio es cerrado a éste.

Tendemos a no querer ver el odio que nos cierra porque nos disminuye. "No querer ver" es una trampa, pues todos nos vemos afectados por el odio y contribuimos con nuestra aportación a su persistencia.

Pensamos que el odio es siempre algo del otro, y ése es un engaño en el que cae quien nunca imaginó que es el otro de un otro. Estamos tan ligados unos a otros que somos capaces de perder la noción de nuestros vínculos. El inconsciente comienza a actuar por nosotros exactamente en este punto.

Cuando hablamos de afecto, queremos decir que algo nos afecta, nos contagia y provoca. El odio tiene la forma de un efluvio, de una atmósfera. Existe como un aire que se respira. Nos hace sentir cosas que quizá nunca habíamos sentido. Sin embargo, el odio no es un sentimiento que tengamos dentro, esperando para aparecer, sino una experiencia posible a cada instante en el contacto que tenemos con el otro que nos afecta. En este marco general, preguntar sobre

el estado de la experiencia afectiva del odio en lo más íntimo de nosotros puede ser un buen comienzo para librarnos de él.

[1] Este término sintetiza la unión entre miedo, odio y medios de comunicación. He preferido mantener el término original respetando la creación de la autora. [N. del T.]

Entrenamiento para el odio

Hace siglos que decimos que "el poder corrompe", como si hubiésemos sido entrenados para esta cita, sin que sepamos muy bien su contenido. Del mismo modo que muchos dicen "todo lo que no sirve", imitando unos a otros en el gesto espectacular de hablar por hablar. El habla por imitación se funda en la cita. El autoritarismo es citacionista. Repite ideas lanzadas en el ámbito de la propaganda fascista, viciada y repetitiva en sí misma. El autoritarismo depende de su reiteración. Es una máquina de producción de inconsciencia, de una subjetividad deformada por el discurso. De ahí la importancia del habla odiadora. No pensamos en lo que decimos. Para entender el contenido de lo que decimos, precisamos entender la forma en que lo decimos. Y esto es muy complicado. El diálogo lo es mucho más porque no nos ocupamos de prestar atención a lo que puede ser un diálogo, un modo de conversar lleno de potencia y que fácilmente se cancela si no insistimos en él. No lo experimentamos en la microfísica de lo cotidiano, donde tanto podría decirse acerca de una potencia de transformación en términos macrofísicos. El diálogo entre lo singular y lo general —entre lo que somos (o queremos ser) y lo que nos rodea— nos haría bien. Necesitaríamos pensar más, esto es cierto, pero vivimos en el vacío del pensamiento, al que podemos añadir el vacío de la acción y el vacío del sentimiento. El vacío es el extraño ethos de nuestra época.

Actualmente, como en todas las épocas en las que el autoritarismo es la práctica del exterminio de la política, los ciudadanos son llamados diariamente a entrenar el odio. Sabemos que ningún afecto es

totalmente espontáneo, que ningún sentimiento es natural. El entrenamiento para el amor o para el odio se da por la repetición de los discursos. Es preciso repetir y adherirse, copiar e imitar.

Hablar por hablar. Repetir lo que se dice en la televisión y en los medios de comunicación. Estar mucho tiempo oyendo la misma cosa para decirla de cualquier manera, o bien decir sin pensar lo que se dice. En el mero gesto de compartir sin leer, que se tornó fácil (tanto cuanto comprar con un click por Internet), actuamos en el vacío.

Estamos en la simple reproducibilidad de la información que nada quiere decir, pero que es análoga al hacer. El hacer vacío y consumista del lenguaje y de la acción repetitiva. Huimos del discernimiento que el pensamiento analítico y crítico exige. Caemos en el consumismo del lenguaje.

Ahora bien, la fuga del pensamiento produce su vacío. El vacío generado impide el pensamiento. Porque el vacío del pensamiento no es silencioso, no es el vacío como espacio abierto donde podríamos procurar conocer lo inusitado. Es un vacío lleno de frases hechas. Lleno de la propaganda que impide el nacimiento del libre pensamiento. Sólo la interrupción del círculo vicioso del vacío del pensamiento, que genera pensamiento vacío —repetitivo e imitativo —, es capaz de mudar el rumbo destructivo de la política en los ámbitos micro-y macropolítico. El odio crece y aparece en el círculo vicioso del pensamiento. Éste es el afecto avaricioso por excelencia, el afecto de quien no tiene absolutamente nada que dar – que fomenta la diabólica muerte del diálogo. Política es, al contrario, producción simbólica. Es el sinónimo de democracia si la pensamos como lazo amoroso entre personas que pueden hablar y escucharse, no porque sean iguales, sino porque dejaron de lado sus caparazones de odio y derribaron el muro de hormigón en el que están enterradas sus subjetividades.

La política como perforación de muros ideológicos depende de la persistencia de la resistencia. Depende de que aprendamos lo que puede ser un diálogo como guerrilla metodológica que precisa ser más fuerte que el odio en este momento. No acabaremos con el odio predicando el amor, sino actuando en nombre de un diálogo que no sólo muestre que el odio es impotente, sino que lo torne impotente.

El diálogo no es una salvación, sino un experimento al que vale la pena sumar esfuerzos si el proyecto político fuere colectivo.

Por tanto, precisamos conversar de otro modo, aunque parezca imposible.

Un desafío teórico-práctico

El autoritarismo es un modo de ejercer el poder, pero es también un ideario, una mentalidad. Es, más aún, una especie de régimen del pensamiento. El autoritarismo es un régimen de pensamiento que afecta al conocimiento. Se instaura en términos ético-políticos, pero también estéticos. Es decir, en el ámbito de la formación profesional, de las relaciones sociales, pero también de un modo de vida elaborado en términos de un tipo de vivir destructivo y encubridor de su propia destrucción.

En este sentido, podemos hablar de un régimen de pensamiento democrático esencialmente opuesto al régimen de pensamiento autoritario. Como visión del mundo, el autoritarismo es cerrado al otro. Opera por un discurso y una práctica siempre bien engranados, que se organizan al modo de una gran falacia en la cual el pensamiento es, en verdad, producción de ausencia o, para usar la famosa expresión de Hannah Arendt, de vacío del pensamiento. Una forma de pensar autoritaria que combate la libertad y la expresividad del pensamiento.

Esto se consigue con el fomento del cliché, con el mantenimiento y repetición de un pensamiento preparado, lo que podemos llamar también pensamiento publicitario. En este último, importa mostrar una idea cuya potencia no tiene ninguna relación con algo así como una fuerza de verdad que viniese a cuestionar certezas. El pensamiento publicitario pretende agregar consumidores de ideas; en pocas palabras, pretende vender una idea. Produce consumo del pensamiento; consumo del lenguaje. El ámbito de la verdad (como deseo de desvelamiento, de revelación) es algo que está fuera de juego. Lo mismo se da en el ámbito de la acción y lo podemos llamar pseudoacción, la acción repetitiva, la acción preprogramada, tal como es la del consumismo.

Pensamiento y acción se enlazan y se organizan al modo de un complejo —y al mismo tiempo automático— imperativo teórico-práctico, por tanto, un modo obligatorio de pensar y actuar, de alto impacto performativo: lo otro no existe y, si existe, debe ser eliminado. Aquello que en la introducción designé como tratar a

alguien como si no fuese nadie. Esta performatividad manipulada no tiene nada de espontánea, sirve al mantenimiento de lo que llamamos poder. Quien la practica puede estar de acuerdo con el sistema, pero puede no tener mucha conciencia de este acuerdo.

Establecemos acuerdos con el poder cuando emitimos palabras u obramos desde el prejuicio. Poder es una de esas palabras que muchos usan y de la que mucho se habla sin que se entienda demasiado sobre ella. El poder es lo que produce un tipo de otro que precisamos comprender. Hay, en cada régimen de conocimiento, un tipo de producción del otro. El otro nunca está dado, siempre es pensado. Siempre es, en cierto modo, construido, más aún, es materializado, performatizado.

Aquello que calificamos como otro es producido en cada régimen.

Ahora bien, denotamos un régimen de conocimiento al hablar de autoritarismo. Realizamos una operación mental relacionada con el otro cuando hablamos de conocimiento. Y esto porque el conocimiento es el gesto cognitivo en dirección al otro que es destruido por el autoritarismo. El autoritarismo inventa al otro para poder destruirlo. En este sentido, lo que llamamos conocimiento no sucede, de hecho, en el régimen de pensamiento autoritario. En éste, el conocimiento es una máscara sin rostro. Lo que llamamos ideología, el ofuscamiento de las verdades sociales adversas, tiene relación directa con ese proceso de enmascaramiento del sí por la invención de un otro para ser odiado. En el fondo, está en marcha una operación de proyección.

"Todo lo que no sirve"

Nada de lo que podamos llamar conocimiento puede ser concebido fuera de su registro ético-político. Si el registro del conocimiento funciona por la negación del otro, el conocimiento es negación de sí mismo. Siendo rigurosos, no es conocimiento.

Sin el otro, el conocimiento muere. La rigidez es la prueba de la muerte del conocimiento que se tornó ceguera ideológica. La ideología es la reducción del conocimiento a una fachada, como su máscara mortuoria. El conocimiento, que debería ser un proceso de encuentro y disposición para la alteridad que lo representa, sucumbe a su negación. De ahí la impresión que tenemos de que una personalidad autoritaria es también estúpida, pues no consigue entender al otro ni

nada que se encuentre en el círculo de éste. El campo del otro no le es accesible porque dicha personalidad no tiene condiciones cognitivas para ello y, sobre todo, le faltan la afectividad y la imaginación, que son formas a través de las cuales nos aproximamos a este campo, cuyo epicentro es, en sí mismo, siempre inaccesible. Si pensamos en el otro como espectro, es porque no es rígido, es un sistema de representaciones hecho de imágenes yuxtapuestas, de niveles y categorías. Así, puedo relacionarme con la idea del otro, la imagen del otro, el cuerpo del otro. Pensar en el otro, a favor o en contra, deriva, por tanto, del afecto que preside el pensamiento.

La propaganda es el método que sustenta la negación del otro. La propaganda fascista, la propaganda del odio, pregona la intolerancia, afirma cosas estremecedoras con un alto grado de performatividad, es decir, capaz de provocar efectos y orientar acciones. Lo que llamo aquí propaganda no es la campaña publicitaria, sino la discursividad que se integra en el habla más común. Y también en los discursos del poder. En el día a día, sobre todo en ciertas épocas de crisis del capitalismo, vemos esto con profusión.

Un ejemplo interesante fue el de un diputado del sur de Brasil, lugar de colonización italiana y alemana, llamado Luis Carlos Heinze,

que presentó, en un discurso accesible hasta hoy en YouTube, una imagen perfecta del pensamiento autoritario que excluye al otro. En su discurso, que se hizo famoso, quilombolas[1], indios, gays y lesbianas representaban “todo lo que no sirve”. “Todo lo que no sirve” es, sin duda, un modo de descalificar a los otros, igual que hacían los nazis alemanes con quienes consideraban indeseables en su época, judíos, discapacitados y demás. En este caso, los sujetos descalificados en el discurso y la intervención del diputado eran llamados “minorías políticas”. Minorías políticas históricamente oprimidas por los actos capitalistas. Pero con esta expresión consiguió exponer el concepto fundamental del fascismo actual.

Además de inscribirse en él como sujeto del fascismo de manera evidente. “Todo lo que no sirve” degrada a tal cosa, a lo inservible, a las personas señaladas en su discurso. Ahora bien, lo que “no sirve”,

¿no sirve para qué? No sirve para el sistema de producción y consumo. Los inservibles son juzgados desde el punto de vista de la utilidad para el sistema de producción y consumo.

El discurso del fascista, a su vez, como cima de la personalidad autoritaria, es aquel que impone el punto de vista de juzgar al otro por

la utilidad. La lógica de la medida es lo que está en juego. El fascista es un sacerdote del capitalismo cuya liturgia implica ese juicio, al modo de un bautismo perverso: el otro es descartado y arrojado a la muerte. Se trata de la destrucción de la propia idea de dignidad humana.

Todo lo que no sirve se presenta asimismo como una respuesta dada, un cliché. Un ejemplo de destrucción del conocimiento como deseo de descubrimiento, que es lo que viene a constituir una relación con el otro. Deseo de conocimiento que está en la base del deseo de democracia. Autoafirmación de ignorancia, firma de la estupidez. Pero, al mismo tiempo, la destrucción de la política por un discurso antipolítico de un agente gubernamental, en este caso un diputado que debería ser político, pero que ha virado hacia el instinto de muerte antipolítico. Sobran ejemplos, a lo largo y ancho de este mundo, de figuras que dan miedo cuando se pronuncian de ese modo.

En un caso como éste, podemos hablar de una práctica discursiva peligrosa, en la que es fácil percibir una tendencia al exterminio, a la capacidad de matar. El discurso del exterminio era el foco último de lo que podría ser una pura determinación del otro. Ejemplo perfecto del discurso alineado con la tanatopolítica contemporánea (la palabra thanatos significa “muerte” en griego). Recordemos el concepto de biopoder expuesto por Foucault en su Historia de la sexualidad. Biopoder significa el cálculo que el poder hace sobre la vida. Forma típica de ejercer el poder en la modernidad, cuando ya no se manda matar, como en la Antigüedad —aunque esa época y sus métodos aún persistan en la Modernidad en un curioso cruce cronológico—, sino que simplemente se actúa sobre la vida, por ejemplo, controlando los precios y la distribución de alimentos, la salud y la vivienda de las poblaciones. La exclusión es el proceso que se garantiza por la precariedad a la que son arrojados tantos y por la cual son condenados.

La capacidad de matar, por tanto, no desaparece. La mortalidad, ante la inexistencia de políticas públicas y un proyecto radicalmente democrático de país, es un resultado siempre garantizado. Si el Estado no sirve al pueblo, sirve a las elites. El tanatopoder sigue actuando por medio del biopoder: calculando la vida para arrojar a la muerte a quienes son marcados con la etiqueta de inservibles. Lo inservible precisa ser garantizado epistemológicamente, lo cual se consigue por medio del discurso, él mismo parte del orden. Pero, ¿a quién convence este tipo de discurso? He aquí una cuestión sobre la que precisamos pensar, incluso para combatir esas formas de discurso o para crear alternativas con vistas a la supervivencia de una política democrática,

una política mejor, un poder de la diferencia, un poder comprensivo que acoja aquello que Walter Benjamin llamó tradición de los oprimidos. Esto es, quien dice lo que dice, sin ninguna responsabilidad, por un lado debe ser cuestionado legalmente; por otro, es preciso sacar a la luz qué condiciones, en la cultura, posibilitan que surjan discursos como los que, a través de la descalificación del otro, practican una humillación simbólica y, aún más, estimulan el odio e incitan a matar. ¿Cómo se está autorizado a

hacer ese discurso del odio que es el discurso fascista? ¿Cómo se puede estar convencido de él?

Adorno se preguntaba por la propensión de las personas a la pro -

paganda fascista. ¿Quién es, a fin de cuentas, propenso a la propaganda en general y propenso a la propaganda fascista? Si la propaganda fascista, que es un tipo de discurso —una verdadera metodología de alienación social por medio del lenguaje—, continúa venciendo, no tendremos futuro. No debemos olvidar esto, aunque muchos prefieran que la teoría se quede en el mero papel analítico que nos exime de trazar caminos. Una pregunta proyectiva se impone filosóficamente en este momento: ¿en qué dirección debemos actuar ante este estado de cosas?

[1] Afrodescendientes de esclavos huidos que construyeron comunidades libres en Brasil llamadas quilombos. [N. del T.]

Experimentum crucis

En este contexto podemos situar la cuestión sobre la que propongo que hagamos un experimentum crucis teórico-práctico:

¿cómo conversar con un fascista? Digo esto pensando que podemos avanzar más allá del discurso de la denuncia o de la queja, que son formas primitivas o protoformas de la crítica.

Pienso en el discurso del ataque, que, en la estrategia de humillación, construye víctimas, y en cómo podemos sentirnos víctimas del fascismo y simplemente sucumbir a él. El fascismo sobrevive en la animosidad. Ahora bien, quien es atacado en los posicionamientos discursivos y prácticos del fascismo, no debe contentarse con la posición de víctima. Ésta puede ser simbólicamente útil para construir derechos, pero también para destruir luchas. Colocarse en la posición de víctima puede ser un peligro y no garantiza la posición de sujeto de Derecho, aunque se denuncie por medio de esta posición la desigualdad y la violencia a la que se está sometido en una sociedad

cuya lógica es la exclusión.

A pesar de ello, no puede funcionar como “estrategia” en tiempos en los que el poder está en manos perversas, que ambicionan inmolar a las víctimas en el altar del Estado que sirve al Capital. La estrategia puede transformarse en una trampa.

Tomando en serio las palabras de Adorno, el filósofo que deconstruyó el fascismo, podemos decir que la víctima despierta el deseo de proscribir. Si el sistema de poder, si la religión del capitalismo, implica la culpabilización previa del otro, si los inservibles son previamente marcados por existir y porque fueron culpabilizados de antemano, emerge al primer plano la cuestión de la vida que no merece ser vivida. Según la lógica social que subyace a este discurso, los inservibles deben perecer porque no deberían siquiera existir. Si existen, son culpabilizados, están condenados.

Asumir la posición de víctima, que se confunde con la posición del culpabilizado en nuestra sociedad capitalista, supone exponerse, de esta forma, a abrir el flanco a la masacre.

Frente a la de víctima, podemos pensar en otra posición. La llamaré aquí la postura del guerrero sutil, aquel que asume una especie de “guerrilla” meticulosa y delicada, y desafía al poder desde su interioridad, desde su núcleo duro, para desmontarlo radicalmente. Si el poder es falogocéntrico, es decir, es fálico y funciona en los contextos de los discursos, es preciso contraatacar desarmando los dispositivos discursivos y prácticos que estructuran el poder. Si el poder no sustenta el diálogo e incluso lo impide y evita, la cuestión sería, por ejemplo, intensificarlo.

No obstante, el diálogo, en cualquiera de sus niveles, no es deseado en los sistemas autoritarios. Las personalidades autoritarias no lo cultivan, son incapaces de él. El diálogo, a su vez, no es una mera conversación, mucho menos una conversación en la que se disputa un argumento. El diálogo es lo contrario del discurso y sólo él puede “desarmar” a este último. Sólo el diálogo puede desmontar el dispositivo sin tornarse un nuevo dispositivo. Porque el diálogo es el desarme, la despositivación esencial y metodológica de cualquier estructura de dispositivación. Estoy usando el término dispositivo en el sentido foucaultiano, es decir, como mecanismo que funciona reproduciendo aquello que está dado. El diálogo es un contradispositivo cuya capacidad fundamental radica en evitar la constitución de dispositivos que son en sí mismos repetitivos en la reproducción del poder. Para Foucault, el poder funciona por medio

de dispositivos. El dispositivo es una especie de trampa en la cual nos enredamos sin poder escapar. El sexo es uno de ellos —si queremos un ejemplo más allá del discurso—, aunque también dependa del discurso sobre sexo para sustentarse como dispositivo.

Si pensamos en el poder que con más fuerza y violencia administra el discurso en nuestra época, hemos de pensar en aquello que se llama medios, el conjunto de los medios de comunicación. Si, por ejemplo, los discursos de los medios de comunicación son construidos para evitar el diálogo, que lleva al pensamiento analítico y crítico, y, además, es constructor de lazos cognitivo-afectivos, es preciso crear otros medios que no sólo propongan otros discursos, sino que sean capaces de instaurar procesos dialógicos en la sociedad. La cuestión sobre cómo

conversar con un fascista se torna un emblema del desafío democrático si pensamos que el acto de conversar sería apenas la puerta de entrada a un proceso de deconstrucción que es el diálogo.

Dialogar es complicado justamente porque no se trata de un mero hablar y oír, lo que ya es muy difícil. La evitación personal y cultural del diálogo se debe a la desconstrucción que el diálogo promueve.

La complejidad del acto de escuchar radica en que, a través de la escucha, entro en otros procesos de conocimiento. Me torno otra persona.

Quien lucha por derechos, sabe que conversar con personalidades rígidas, endurecidas es imposible. El diálogo, a pesar de ello, precisaría transformarse en metodología. Así como el psicoanálisis no es una simple conversación, sino un método en cuya base está el análisis del lenguaje, el diálogo es el método filosófico que debería transformarse en metodología política. Justamente por ser metodología política natural, el diálogo debería llevarse a cabo. No obstante, estamos alienados del diálogo, impedidos de él. El diálogo como hábito nos es robado diariamente. La tarea filosófica de nuestra época implica devolverlo a las personas. De la posibilidad de perforar el blindaje fascista por medio del diálogo depende nuestra supervivencia como ciudadanos.

El diálogo es, en este caso, la metodología democrática básica que podría operar en situaciones privadas o públicas. Parece impotente ante el odio. Demasiado delicado. Pero el diálogo en sí mismo es un desafío. Un desafío micropolítico cuya puesta en práctica puede ayudarnos a pensar qué hacer y cómo actuar en la escala

macropolítica.

Nos encontramos, en este punto, en el terreno de una estrategia teórico-práctica. Este desafío tiene tres tiempos:

• El tiempo del otro como un tiempo hechizado. Tiempo pavoroso en el que el otro es siempre el desconocido, aquello que amenaza en algún sentido mi realidad, mi orden.

• El tiempo de la apertura de sí a este encantamiento. Este tiempo implica percibirse como un otro, lo que sólo sucede en el imaginario y en el discernimiento cognitivo, pues jamás

tendremos acceso al sentir y al pensamiento del otro, así como éste no tendrá acceso a lo que somos si no es a través de la exposición a lo que sentimos y pensamos, lo que no se da sin mediaciones lingüísticas, es decir, sin expresiones y comunicaciones bien cuidadas.

• El tiempo interminable. A saber, el de la permanencia en la experiencia del diálogo. El tiempo de la sustentación de la metodología. En otras palabras, para que el diálogo suceda es preciso permanecer en el tiempo-lugar del diálogo. Insistir en el acto de escuchar y de hablar para hacerse escuchar en el ámbito del encuentro. La cualificación del diálogo por la insistencia en el mismo demuestra su insistencia pacifista. No ceder a los afectos resentidos que pueden surgir en medio del camino; permanecer intentando entender y, al mismo tiempo, ofrecer el desacuerdo como duda, como oportunidad para relacionarse con la diferencia.

En todos los sentidos, el diálogo es resistencia. La escucha exige resistencia física y emocional. Esa resistencia es política, pero, en un nivel más subjetivo, es ética. El diálogo es, en sí mismo, un mecanismo, un organismo, una metodología ético-política. La forma esencial de la ético-política.

Aquí, la diferencia entre discurso y diálogo importa. En primer lugar, la escucha sirve al habla; segundo, el habla sirve a la escucha.

El diálogo no es una conversación entre iguales, no es un mero discurso complementario, una conversación amistosa, sino una práctica real de la escucha en la que la duda, la pregunta, existen para abrirse uno mismo y abrir al otro. En ese sentido, el diálogo es aventura en lo desconocido. Acto político real entre diferencias que evolucionan en la búsqueda del conocimiento y de la acción que de éste se deriva.

Industria cultural de la antipolítica – El carácter manipulador

Los discursos y manifestaciones revelan el carácter manipulador como parte fundamental de la antipolítica de nuestra época. Política es la capacidad humana de crear lazos comunes en nombre de la buena convivencia entre todos, lo que requiere la defensa de derechos para todos y el respeto a cada cual. La antipolítica, a su vez, es la destrucción orquestada de estas potencialidades.

Es importante tener en cuenta que la lucha por la defensa de los derechos en cualquier sociedad se inscribe en el contexto de la valoración tanto de lo común como de lo singular que en él florece.

Lo que llamamos "común" exige la singularidad, que es, al mismo tiempo, la función del otro como una dimensión esencial en la vida de cada uno. Ahora bien, lo común —aquello que construimos entre nosotros en términos políticos— está hecho de singularidad y de alteridad. Lo común no es simplemente lo colectivo, pues la antipolítica también implica algo de colectivo. Podemos decir que lo común une, mientras que lo colectivo simplemente reúne. La unión es diferente de la simple reunión.

Hoy en día, se oye hablar de la diferencia teórica entre masa y multitud. Mientras la masa sería amorfa y manipulable, la multitud estaría hecha de singularidades que se expresan políticamente en busca de lo común. Para usar la distinción anterior, las multitudes son políticas; las masas, antipolíticas. La multitud es la unión de las singularidades; la masa, la reunión de las individualidades. La multitud preserva la alteridad; la masa aniquila la singularidad. La masa es manipulable; la multitud, no. La masa es autoritaria; la multitud, emancipada. La masa es regresiva; la multitud, progresiva.

La masa precisa de un líder que la conduzca; la multitud sólo precisa del deseo de cada cual.

Es cierto que las calles vienen siendo ocupadas por multitudes desde 2011 en todo el mundo, y en Brasil desde junio de 2013. No obstante, conviene tener en cuenta un fenómeno interesante.

Retomando la diferencia entre unión y reunión, entre común y colectivo, podemos decir que las manifestaciones en las calles fueron una mezcla de masa y multitud. Justamente debido a este carácter híbrido se explica su apariencia. Lo que, en el caso de las multitudes, remitiría a la grandiosidad sublime y por ello sería algo

impresionante, en el caso de las masas remitiría a una monstruosidad pavorosa, como vimos en las manifestaciones fascistas en las avenidas de algunas grandes ciudades, como São Paulo en 2015, siempre en las noticias de los medios tradicionales, los medios hegemónicos, como si fuesen las únicas multitudes en las calles. Esos medios de comunicación no acostumbran a mostrar las gigantescas manifestaciones de personas que luchan por los derechos y se oponen al statu quo.

La manifestación antipolítica depende de líderes manipuladores (en nuestros días, vemos en este papel a diputados, torturadores, presentadores de televisión, falsos pastores, pseudoperiodistas). Es el carácter manipulador que opera en la formación de las masas. Los medios de comunicación tienen un papel fundamental en este proceso: la propaganda disfrazada de periodismo no consigue esconder su fascismo, consigue transformar la visión del mundo fascista (de odio y de negación de la alteridad) en un valor alabado por quienes nunca pensaron en términos ético-políticos y, por eso mismo, caen en la trampa antipolítica, muchas veces pensando que se volvieron los más politizados de los ciudadanos.

El analfabeto político y el antipolítico Lo que lleva a un individuo a reunirse en un colectivo, sin pensar con cuidado crítico en las causas y consecuencias de sus actos, configura aquello que llamamos "analfabetismo político". Pero, en el caso de esos jóvenes personajes que surgen en la actualidad, líderes de movimientos fascistas que vemos en todo el mundo, está en juego la forma más perversa de analfabetismo político: la de quien fue manipulado desde fecha temprana y no tuvo oportunidad de pensar de modo autocrítico porque su formación fue, en el sentido político, "deformación", la interrupción de la capacidad de pensar, de reflexionar y de discernir.

Theodor Adorno, en su célebre texto La educación después de Ausch witz (publicado por primera vez en los años 60), hablaba de su preocupación por la repetición del nazismo. La educación, tras la catástrofe, tendría un papel como política y como autocrítica. A través de ella, las personas podrían investigar la formación de la propia subjetividad preguntándose cómo se convirtieron en quienes son. Ésta es otra de las importantísimas preguntas que necesitamos hacernos hoy día al darnos cuenta de los procesos de desubjetivación ocultos en ciertas opiniones acerca de la libertad de expresión y de la libertad en general. Se trata de una pregunta ética, una pregunta que, tomada en serio, contribuye a la producción política e impide la antipolítica.

Si pensamos en figuras antipolíticas como los diputados que hacen de la homofobia su delirante bandera, o en otros golpistas que, con el poder gubernamental en las manos, proponen todas las formas de retroceso social, podemos preocuparnos, pues dentro o fuera de los gobiernos proliferan los líderes fascistas con gran poder de manipulación de las masas. Son personajes manipuladores creados

—y ellos mismos manipulados— por los medios de comunicación, pero que tienen una vasta experiencia que ofrecer a esos mismos medios que los manipulan. El acuerdo cínico entre estos individuos manipuladores y las instituciones es perfecto. Estos individuos

manipuladores no son autónomos, son piezas de un engranaje que los vende como héroes, y, de modo corrupto, se sirven de él. Son los corruptos de un sistema corruptor. Viéndolos en acción, podríamos pensar que el carácter manipulador sería cosa de hombres viejos, forjados en la dictadura militar, por algún tipo de educación fría y violenta. Esto es verdad. Pero, ¿qué decir de los jóvenes que discursean al modo fascista? Jóvenes manipulados, usados por la industria cultural de la antipolítica, inducidos a actuar por empresarios y patrocinadores, ¿saben lo que dicen? Ahora, manipular jóvenes y niños es lo más perverso, se trata de una manipulación en segunda potencia, aquella que opera sobre quien no tiene cómo defenderse. Por otro lado, esa manipulación implica la muerte de la esperanza en un futuro simbolizado por jóvenes y niños. La industria cultural de la antipolítica criminaliza y mata jóvenes negros y pobres; la reducción de la edad penal que amenaza a la juventud negra y pobre brasileña, es hoy el rostro legal de la muerte de jóvenes negros y pobres en las periferias, con héroes fascistas que manipulan la opinión pública, las intenciones e intereses en este tipo de juego. En este sentido, el capitalismo es altamente pedófilo, en tanto que manipulador de conciencias inmaduras e incluso inocentes. Toda la manipulación de niños y jóvenes llevada a cabo por la propaganda y por los medios de comunicación configura el “carácter pedófilo” del capitalismo en su fase actual.

La irresponsabilidad que configura la antipolítica, no obstante, reúne a todos esos líderes —sean viejos o jóvenes—, dispuestos a manipular a las masas. Sólo la unión en otra dirección, contra el fascismo en nombre de la democracia, puede mudar el rumbo perverso de la historia que se dibuja hoy.

Democracia: la palabra mágica

El capitalismo es un reduccionismo. Así como el patriarcado —su

versión de género— es la reducción del ser humano al sexo (en el caso del binarismo heterosexual hombre-mujer), el capitalismo es la reducción de la vida al plano económico. Es el nombre de una visión del mundo en la que todo se torna insustancial en relación a la forma mercancía, conforme a la cual todo puede ser comprado y vendido. En esta visión del mundo, el pensamiento está minado por la lógica del beneficio. Vivir se convierte en una cuestión económica.

La economía se transforma en una forma de vida administrada con reglas propias, tales como el consumo, la deuda, la seguridad por la cual se puede pagar. Todo esto es sistémico y, al mismo tiempo, algo histérico.

Lo que llamamos capital se ha convertido en el horizonte que guía toda nuestra hermenéutica de la vida cotidiana, al punto de no admitirse modos de pensar y actuar diferentes a este régimen. El capitalismo exige una puesta en escena y ésta cuesta muy cara. El acto de hablar e incluso escribir, por el que expresamos pensamientos, también entra en este juego, que es, al final, un juego de lenguaje. Por eso en el capitalismo se cuida tanto el orden del discurso (lo que antiguamente se llamaba retórica). La reglamentación de los discursos y de los textos busca no perjudicar al sistema. Esta puesta en escena es histérica, pero, al mismo tiempo, espectacular; en su funcionamiento, por tanto, se acerca al arte (véase el éxito del cine en nuestro tiempo) y adopta la forma de una religión. Pero hay un nivel sutil de creación de teatralidad (histérica o teológica) que implica el texto, el discurso.

En este contexto, las palabras funcionan como estigmas o como dogmas que sustentan ideas orientadoras de prácticas. Si el orden del discurso capitalista es básicamente teológico se debe a que funciona como una religión en el ámbito de las escrituras y de la predicación (en general, en el púlpito tecnológico de la televisión).

Así como, al cuestionarla, la palabra Dios genera el estigma del

hereje o del ateo, la palabra capitalista, al ser cuestionada, genera el estigma del comunista, a quien se trata como un tipo de ateo en su incredulidad crítica del sistema.

El capitalismo depende de la creación de estigmas contra todo lo que viene a criticarlo: puede usar la palabra vándalo, el término terrorista o cualquier otro con su sentido modificado. Así, la religión inventó al diablo y las más diversas figuras de oposición. En el esquema discursivo del capitalista, la estigmatización protege de la crítica. El discurso es el arma de protección del capitalismo. Los críticos, a su

vez, temen decir “capitalismo” para no ser acusados de comunistas. La osadía de poner nombre es peligrosa, como pronunciar el nombre de Dios en vano. O el del diablo. El antagonista es siempre estigmatizado.

Palabras mágicas, dogmas que revelan pretendidas verdades y estigmas que alejan supuestas mentiras, que conjuran. He aquí la materia del plan discursivo del orden capitalista. Es un sistema de verdades, como la religión.

El reparto de la miseria

La seducción capitalista, que escamotea la opresión, se organiza en la forma de una constelación de palabras mágicas, por medio de las cuales el hablante y el oyente creen realizar todos sus deseos.

Palabras como felicidad, ética, libertad, oportunidad, mérito, son todas mágicas. Una de esas palabras mágicas usadas por el capitalismo es democracia. Antidemocrático, el capitalismo precisa ocultar su democracia verdadera —el reparto de la miseria y, hoy día, cada vez más, la tendencia a matar— en nombre de la apariencia de otra que es hecha con palabras mágicas. Aristocrático, acusará a la crítica de ser antidemocrática, pues hace que parezca que el monopolio de la democracia es suyo. Sucede con el conjunto del régimen lo que con cualquier sujeto autoritario, que reserva para sí ciertas verdades, pues esta reserva forma parte de su lógica.

Podemos decir que la democracia es polisémica, pero también que algunos de sus significados son vendidos en el mercado. De un lado, hay una democracia que debe aparecer como realizada, frente a otra democracia que pertenece al orden del deseo y del sueño y que no tendría precio.

Como tras el pañuelo de un ilusionista, de simple manejo, la democracia usada en sentido mágico pierde su historia cargada de importantes significados políticos. En su fondo, bien oculto, en el tiempo presente, sobrevive alguna cosa que aún parece razonable, algo que deseamos, un gobierno de todos, derechos e igualdad social. Al mismo tiempo, es evidente que hay una mentira concreta en la democracia: la estabilización del capitalismo o de otros regímenes autoritarios para los que dicha palabra sirve como encubridora. El matrimonio entre opresión y seducción promete realizar la magia capitalista en un fiat lux redentor.

La democracia, en este contexto, es también un reduccionismo, pero seguimos sin encontrar un nombre mejor para una utopía posible.

Distorsionar es poder

La falta de compromiso y la deshonestidad con lo que se dice hace tiempo que son características de nuestra sociedad. Un modo especializado de deshonestidad se viene usando constantemente. Se trata de un juego de lenguaje basado en la lógica de la inversión.

Sabemos que debemos prestar atención a lo que se nos dice. Por otro lado, es un deber ético prestar atención al modo en que nosotros mismos decimos lo que decimos. Claro que nadie va a conseguir alcanzar un grado máximo de conciencia y a expresarse siempre de la mejor forma. Por otro lado, es un hecho que las personas, espontáneamente, manipulan lo que dice el otro. Pero no porque esto sea así no puede ser diferente. Si es en el deber ser donde comienza el nivel ético de las relaciones, es justamente porque el deber ser no es, no está listo, y precisa ser buscado. La inversión es un tipo de distorsión. En el nivel de las relaciones entre personas particulares, sobre todo en lo que concierne a la esfera privada, podemos decir que la distorsión es fruto de algo que llamamos genéricamente neurosis. Ésta alcanza todas las relaciones.

Padres, hijos, parejas, amigos, todos aquellos que conviven y que, al convivir, hablan unos con otros, también distorsionan lo que unos y otros hacen y dicen. Distorsionar, en este caso, es adecuar lo que sucedió de hecho, o lo que podría haber sucedido, a una interpretación útil a algún interés emocional, material o conceptual.

No hay discurso pronunciado sin la consecuencia de sus efectos.

Sabiendo esto, constantemente ocultamos nuestros intereses en lo que decimos.

La neurosis es una categoría psicoanalítica, pero también es una categoría ética. Es una manifestación del lenguaje en la que la deshonestidad está en juego, pero de un modo inconsciente. El neurótico quiere probar sus teorías, que crea en las más diversas circunstancias. Y, para probarlas, basta accionar el mecanismo de la distorsión. La distorsión requiere interpretación. Captar algo dicho por el otro y usarlo para probar algo completamente diferente es su aplicación más simple. En general, aquello que se quiere probar —la teoría del neurótico— no tiene realidad alguna. Hay, ciertamente, en el modo de proceder del neurótico algo de cruel consigo mismo y con el otro. Quiere probar algo sobre sí mismo y el otro le sirve como

elemento de prueba. El otro es manipulado en el acto de la manipulación del argumento.

La lógica de la inversión depende de la capacidad para distorsionar. La retórica como campo del lenguaje definió las estrategias de la distorsión por medio de una clasificación de las falacias. Ésta puede parecer racional, pero, en general, apela, como cualquier falacia, a una especie de regate argumentativo. Para la inversión basta colocar una cosa en lugar de otra. Cambiar el lugar de quien habla, por ejemplo. Vemos esa lógica presente tanto en la culpabilización de la víctima como en la victimización del culpabilizado.

La inversión, a su vez, no es una mera proyección, como puede parecer. Es una táctica de poder que va más allá de la neurosis y se diferencia de ésta por ser una deshonestidad consciente. Alguien que en la esfera privada es neurótico, en la esfera pública puede ser un canalla. La posición del canalla es siempre ignorante, es fácil de desvelar. Pero vivimos en el imperio de la canallesca, en el que la ignorancia, tanto como categoría cognitiva como categoría moral, venció. Desvelarla no tiene mucho valor. Se ha transformado en la totalidad del poder.

Consumismo del lenguaje: la degradación de los discursos

En el proceso de declive de los discursos, del debate y del diálogo que presenciamos a escala nacional, surgen la maledicencia y los malentendidos, que se entrelazan conformando el proceso de consumismo del lenguaje. Los medios de comunicación en general, incluidas gran parte de la prensa y las redes sociales, donde las ideologías y los individuos pueden expresarse libremente sin límites de responsabilidad ética y legal, dan explicaciones generales sobre hechos que pasan a circular como verdades apenas porque son repetidas. Quien sabe manipular el círculo vicioso y tortuoso del lenguaje gana en términos de poder.

El proceso que vengo llamando consumismo del lenguaje es la eliminación del elemento político del lenguaje por el incremento de su potencial demagógico. El vaciado político es, muchas veces, enmascarado como expresión particular, como derecho a la libertad de expresión. La histeria, el griterío, las mentiras y los falsos argumentos tienen mucho éxito, son imitados libremente y sólo suenan absurdos para quien se niega a comprar la lógica de la distorsión en alza en el

mercado del lenguaje.

La lógica de la distorsión es propia del consumismo del lenguaje.

Como en todo consumismo, el del lenguaje produce víctimas, pero también a quien se aprovecha de éstas y a quien se aprovecha de la supuesta ventaja de ser víctima. “Ventaja” que improvisa a partir de la lógica de la distorsión a la cual sirve. Las víctimas están ahí. Una reflexión sobre el tema tal vez nos permita pensar en nuestras posturas e imposturas cuando atacamos y somos atacados en el ámbito del lenguaje.

Pienso en cómo las personas y las instituciones se tornan, ahora víctimas, ahora verdugos, de discursos creados con fines específicos para producir violencia y destrucción. No me refiero a ningún tipo de violencia esencial propia del discurso en cuanto contrario al diálogo, ni a la violencia casual de frases esporádicas, sino a aquella

proyectada y usada como estrategia en acusaciones gratuitas, campañas difamatorias, insultos en general, y también en la creación de un contexto violento capaz de fomentar un imaginario destructivo. El juego del lenguaje mediático incluye toda forma de violencia, inclusive la propaganda, que, siendo más sutil que los programas llenos de sangre y de humillaciones, tiene siempre algo de engañoso. El proceso de peleas entre partidarios, candidatos o desafectos en general, es inútil desde el punto de vista de los avances políticos y sociales, pero no lo es para quien simplemente busca la intoxicación y la destrucción social. Cuando se trata de derribar un gobierno, un proyecto ajeno, un ciudadano, la violencia discursiva es un arma poderosa que sirve al capitalismo, al racismo y al patriarcado. Siempre sirve al capitalismo, al racismo y al patriarcado porque, como todo engaño, fue creada en su medio.

Los discursos pueden hacer mucho por nosotros, pero también pueden actuar contra nosotros. No obstante, usamos los discursos, pero también somos usados por ellos (pienso en la subjetividad de los periodistas y presentadores de televisión que discursean por la mentira y la maledicencia). Aquellos que utilizan discursos siempre pueden ocupar la posición del verdugo: utilizan su discurso contra el otro, pero también pueden ser utilizados por discursos que juzgan ser auténticamente suyos. Lo que llamamos discurso, diferente del diálogo, siempre tiene algo de acabado, de prefabricado. En realidad, quien piensa que hace un discurso, siempre es hecho por éste.

Somos construidos por lo que decimos. Y por lo que pensamos que

estamos diciendo. La diferencia tal vez radique entre lo que somos y lo que pensamos que somos. Hay siempre algún grado de objetividad en estas definiciones.

Una pregunta que nos podemos hacer es: ¿qué puede significar ser víctima de los discursos en la era del consumismo del lenguaje?

¿Por qué nos adherimos a ellos y por qué los repetimos? Hay quienes atacan y quienes son atacados, y quienes, atacando, se atacan a sí mismos. ¿Qué se busca, además del poder?

La violencia verbal es distributiva y no estamos sabiendo contenerla. Pero, de hecho, ¿nos gustaría contenerla? ¿No hay, entre

nosotros, una satisfacción profunda con la violencia fácil de las palabras, que los medios de comunicación saben manipular tan bien? ¿No hay quien, queriendo pelear, goce con la disputa vacía, así como se satisface con las charlas estúpidas de los agentes de la televisión? ¿Por qué, a fin de cuentas, no contenemos la violencia del lenguaje en nuestras vidas?

Los grandes intereses están siempre en juego, pero ¿qué tienen que ver con ellos los pequeños intereses de los ciudadanos?

Digo esto pensando que el fascismo estatal y corporativo —

inclusive en términos de economía política— siempre nace de grandes intereses, pero ¿por qué los pequeños intereses particulares se adhieren a él tan fácilmente? ¿Por qué las personas son tan proclives?

El lenguaje se rebaja a la distribución de la violencia por los medios de comunicación, redes sociales incluidas. El caso Dilma Rousseff hace pensar en la diferencia entre la crítica a un gobierno criticable —como cualquier gobierno— y el declive de la crítica por la pura violencia verbal que sirve al consumismo del lenguaje manipulado por diversos sectores. Hablo de los insultos, pero el acto de insultar, el “tira una piedra a Geni” [1], es mucho más complejo, porque muestra tanto la impotencia para una crítica concreta como una estrategia de destrucción.

¿Quién puede con esto? Si el lenguaje fue lo que nos hizo seres políticos, ¿en qué nos convertirá su destrucción?

[1] Joga pedra na Geni es un verso de la canción "Geni e o Zepelim",

de Chico Buarque, protagonizada por una mujer violentada por el hecho de ser libre y reivindicar su libertad sexual. [N. del T.]

Víctimas

La cuestión de las víctimas es de las más delicadas. Nunca será una cuestión resuelta, porque la víctima es aquella persona para quien la justicia es siempre tardía. Víctima es un término que implica una marca, una condición cuyos efectos pueden llegar incluso a ser pasajeros, pero que siempre marcan, en intensidades diversas en el amplio espectro en que podemos hablar de condición de la víctima.

La condición de la víctima es compleja y su existencia, que siempre puede ser la nuestra, precisa que se la mire con mucho respeto.

Pese al respeto debido a todas las personas que son víctimas, hay un uso abusivo de la condición de víctima, visible en esos discursos que se pronuncian actualmente sin vergüenza alguna. A través de ellos, somos testigos de un proceso creciente de banalización de la condición de víctima. He aquí algunos ejemplos que nos permiten pensar en esto. El primero se refiere al posicionamiento de los que se colocan en la posición de víctimas de heterofobia. Tiempo atrás, un diputado, conocido por una homofobia que expresaba de múltiples formas, apareció como quien "invertía el juego" del prejuicio que quien prejuzga recrea a cada instante, colocándose en la posición de alguien que sufría "heterofobia". Desde su punto de vista, era una víctima de odio por ser un representante de la heterosexualidad en una sociedad en la que la homofobia es la regla. Sin embargo, y aún más grave, trataba de ocultar esa regla mediante una equiparación con algo con lo que no había comparación posible. Simplemente, intentaba que su acto tuviese varios efectos: el primero sería la disminución de la gravedad de su habitual gesto homófobo; el segundo, la banalización de la homofobia, ya que, comparada con su contraria, sería algo en cuyo nombre las personas actúan de forma banal y, por tanto, natural.

Finalmente, las víctimas de homofobia serían criminales al convertirse en heterófobas. Cambiando el lugar de la víctima, equiparando los crímenes y las víctimas, ya no tendríamos víctimas ni criminales, y el diputado, como criminal, resultaría ileso, habiendo

conseguido, además, hacer caer sobre su víctima la condición de culpable.

En la misma línea podemos citar a un diputado, famoso por afirmaciones que demuestran una grave limitación reflexiva, que

declaró en público ser “superviviente de un aborto”, equiparándose a los supervivientes de los campos de concentración, es decir, supervivientes auténticos que se han hecho acreedores de derechos, y rebajando la experiencia de catástrofes concretas vividas en situaciones reales. Del mismo modo, personas racistas hablan hoy de racismo inverso, que forma parte de este escenario de reconfiguración de las víctimas a un nivel perverso. En el caso del racismo inverso, se oculta la cuestión más profunda de un sistema de opresión y negación de derechos que rebaja la propia cuestión racista a un problema de insultos y de idiosincrasia. Como si el racismo no existiese en condiciones históricas y sociales, y no creciese y funcionase sustentando el sistema de privilegios (blanco, de manera señalada). Los blancos no pueden sufrir por racismo perverso porque el racismo es una ideología blanca, inventada para someter a las poblaciones negras. Con el racismo como ideología, se garantizaron asesinatos y robos, y quedó justificada toda la historia de violencia física y simbólica que garantiza hasta nuestros días el privilegio estructural blanco. Lo que sucede hoy con la cuestión de género también participa de esta perversa lógica de inversión. En el acuerdo actual entre religión y Estado, en el que los sacerdotes del autoritarismo se venden como santos a las poblaciones de personas fragilizadas social, económica o intelectualmente, género pasó a ser una palabra monstruosa. Si el género es una cuestión que debería formar parte de los planes municipales de educación, los religiosos comenzaron a hablar de ideología de género. Armados con mala fe disfrazada de protección a los elevados valores familiares, hay quien está invirtiendo el sentido de la necesaria discusión sobre género (al igual que es preciso discutir raza y clase social), intentando convencer a la población de que el género, en sí mismo, no es un asunto sino una práctica de inversión del sentido sexual a través de la que se impondría una absurda dictadura queer, trans, gay, homosexual. Se borra con ello la liberación simbólica de las formas

de vida gay y trans respecto a un paradigma heterosexual opresor en el que la heterosexualidad también funciona como privilegio. En este marco, vemos la palabra género expulsada del escenario como si por sí misma fuese algo demoníaco. Cuando, en realidad, es su censura la que mantiene y promueve el prejuicio y la violencia, éstos sí demoníacos.

La “ideología de género” contra la que se alzan los fundamentalistas, tal como está siendo afirmada, es una construcción falaz. Pero en el contexto actual, en el que el engaño está en alza, las falacias tienen mucho éxito.

En cualquiera de estos discursos, la víctima real es colocada en un lugar banal, sus marcas y el sufrimiento por la violencia sufrida son diminutos. En todos estos casos, los agentes van más allá del malentendido o de una posible e ingenua cuestión de autointerpretación. En todos parece haber más que una laguna en la comprensión. Podemos suponer que esta laguna sea, en realidad, mala fe, pero podemos ser buenos y suponer que se trata poco más que de un lapsus de sentido común o de razonabilidad por parte de quien propone el argumento falaz por abandono de un análisis social e históricamente crítico. El problema sería de formación y de educación. En la práctica, por su falsedad esencial, todos contribuyen a la banalización de la cuestión de la verdadera víctima.

Todo sirve para rebajar el gravísimo problema de los derechos implicados en la condición de víctimas concretas.

Pensar sobre lo que puede estar aconteciendo cuando vemos este tipo de posicionamiento en el discurso puede ayudarnos a plantear la cuestión del discernimiento, que, más allá de juicios fáciles, se torna urgente entre nosotros.

Democracia y autoritarismo

Que las personas que viven en un régimen democrático no sepan lo que es la democracia es una cuestión muy grave en sí misma. El saber sobre cualquier cosa —en este caso la democracia— se da en diversos niveles e interfiere en nuestras acciones. Actuamos en nombre de lo que pensamos. Pero muchas veces no entendemos muy bien nuestros propios pensamientos, pues somos víctimas de pensamientos cerrados.

Creo que, en este momento en Brasil, pocas personas que actúan en nombre de la democracia se preguntan qué es ésta realmente. Es probable que pocos practiquen ese acto de humildad del conocimiento que es el cuestionamiento honesto. El cuestionamiento es una práctica, pero también una cualidad del conocimiento. Es la virtud del conocimiento. Y es esta virtud la que nos hace preguntarnos acerca de lo que pensamos, permitiéndonos así salir del nivel dogmático para pasar al nivel reflexivo del pensamiento.

Este pasar de las ideas cerradas, “prefabricadas”, que recibimos de la religión, del sentido común en cuanto saber general, de los medios de comunicación, al cuestionamiento es el secreto de la inteligencia humana, sea ésta cognitiva, moral o política.

Digo esto del modo más sencillo que puedo, porque tengo un interés profundo, como profesora de filosofía, en hablar con todas las personas para que se me entienda. La comprensión nunca es total, del mismo modo que la expresión de lo que se quiere decir nunca es perfecta. Sé que mi forma de hablar es extremadamente limitada por mi propia historia, por todo lo que estudié y por todo lo que no estudié, sentí y oí. Este saber y este no saber, tomados en serio, pueden ayudarnos a pensar mejor en lo que somos y hacemos. Creo que el conocimiento que importa socialmente es aquel que surge como resultado del diálogo que tenemos que trabar no sólo con los otros sino con nosotros mismos, allí, dentro de nuestra conciencia, muy limitada por la experiencia, por los afectos.

El conocimiento que surge del encuentro de las diferencias es el

conocimiento verdadero. Y éste no combina con ideas cerradas, con discursos de cualquier tipo, sino que precisa de diálogo. Nuestro conocimiento está forjado a partir de posiciones afectivas, es decir, relativas a lo que sentimos. Nuestros sentimientos son fácilmente manipulables y es esto, precisamente, lo que no debemos saber para que puedan continuar siendo manipulados.

Preguntar sinceramente sobre lo que es la democracia constituye un acto de humildad cognitiva, un acto que, a mi modo de ver, inspira las prácticas democráticas. Pero es difícil practicar este acto cuando estamos movidos por sentimientos tales como el odio.

Cuando el resentimiento domina nuestro modo de pensar, no estamos en condiciones de tener consciencia del odio y del resentimiento que está en su base, porque el odio es justamente lo que acaba con la oportunidad del pensamiento y el discernimiento.

El resentimiento es el malestar que experimentamos cuando la vida no es lo que esperábamos que fuese.

Pero si pudiéramos hacernos esta pregunta sobre qué es la democracia, tal vez tuviésemos un filtro para mejorar nuestras acciones. Esta pregunta, que es conceptual y que pide una definición, puede ayudarnos a romper el bloqueo de nuestros afectos maltratados. Al mismo tiempo, si yo me pregunto por mi propio resentimiento y mi propio odio, doy un paso importante en la dirección del conocimiento. Las cosas están entrelazadas. Tal vez la pregunta por la democracia nos lleve a respetar las reglas del juego democrático, pero tal vez nos lleve a pensar lo que estamos haciendo unos con otros y con nosotros mismos. Tal vez nos ayude a sentir de un modo mejor.

Flirteo antidemocrático

La democracia flirtea fácilmente con el autoritarismo cuando no se piensa en lo que ésta es y se actúa por impulso o por ligereza. No soy una persona democrática cuando voy a las calles a protestar en nombre de mis propios fines privados, de mis intereses personales, cuando protesto en nombre de intereses que no contribuyen en nada a la construcción de la esfera pública. Soy autoritaria cuando, sin pensar, impongo violentamente mis deseos y pensamientos sin preocuparme de lo que los otros están viviendo y pensando; cuando pienso que mi modo de ver el mundo está cerrado y acabado; cuando olvido que la vida social es la vida de la convivencia y de la protección, los derechos de quienes viven en el mismo mundo que yo. No soy democrática cuando mis acciones no contribuyen al mantenimiento de la democracia como forma de gobierno del pueblo para el pueblo; cuando olvido que el pueblo necesita ser capaz de respetar las reglas del propio juego al que se adhirió y que es el único capaz de garantizar sus derechos fundamentales: el juego de la democracia. Este juego implica el voto, por ejemplo. El voto y la elección en él basada precisan ser respetados.

Por eso, a quien entiende de tal modo la democracia le resulta chocante ver a tantas personas capaces de luchar contra ella. Como si ellas mismas no se beneficiasen de la democracia. Aquellos que, en el juego democrático, piensan y actúan a partir de dos pesos y dos medidas, caen en la antidemocracia. Es chocante ver a personas que luchan contra los derechos de los otros y que, por no haberse ocupado de cuestionar lo que hacen, luchan contra sus propios derechos sin percibirlo. Éste es el ciudadano autoritario. Éste es prácticamente un anticiudadano.

Es fácil ser autoritario. Basta parar de pensar y comenzar a gritar las consumadas verdades que nos venden todos los días. Es verdad que el grito puede tener su sentido ético-estético-político, pero no siempre. Cuando es emitido por los propios ciudadanos contra sí mismos, cuando sirve para herir derechos fundamentales de una

sociedad de la cual esos ciudadanos forman parte, la contradicción se torna estremecedora.

Que tengamos políticos autoritarios responde a una larga tradición de poder colonial, de dominación y esclavización, y puede explicar el estado mental y afectivo de muchos ciudadanos brasileños que aún no

se han esforzado en pensar la democracia, no sólo como valor social y político, sino como el único modo de ser políticamente razonable para todos, porque también responsabiliza a todos por las decisiones políticas en juego. Quien prefiere el autoritarismo no sabe lo que hace. Piensa que actúa en nombre propio, cuando, en realidad, actúa contra sí mismo.

Las verdades que muchos compran hoy día parecen baratas, pero a medio y largo plazo el precio puede encarecerse mucho. Los intereses sociales y políticos no cesan de ser cobrados históricamente. El autoritarismo finge que no existe el tiempo histórico y predica en nombre de intereses inmediatos.

Sobre el deseo de democracia

El deseo de democracia constituye íntimamente la propia democracia. El clima autoritario de nuestro tiempo muestra que este deseo está siendo reprimido. La democracia permanecerá mientras el deseo por ella —deseo en sí mismo democrático, es decir, amoroso y generoso— no haya sido aniquilado.

El afecto que anima la democracia es político, en un sentido más simple: produce vínculos, uniones, colectivos, transformaciones. Es más fácil de entender si pensamos que la democracia es bonita, como es bonita una fiesta en la que las personas se alegran con lo que hay, el lugar, la bebida, la comida, el baile y las ceremonias. Lo principal de la fiesta es la alegría. Con ella, cualquier fiesta es posible. Pero una fiesta requiere un mínimo de organización. Alguien tiene que encontrar el lugar, la música, algo para comer. Pienso en la belleza de las fiestas más sencillas, en las que todo se mueve en nombre del simple hecho de que confraternizar, estar alegremente juntos, es posible. Es bueno recordar que no habría fiesta si, de mal humor, no nos dispusiéramos a ella.

La democracia es un régimen político y una práctica de gobierno, pero es también un ritual diario —como estar de fiesta en el mundo con las cosas más sencillas—, que precisamos practicar en familia y en el trabajo, en casa, en la calle, en el mundo virtual. No hay democracia sin respeto a la singularidad y a los derechos fundamentales que, en el Estado, cada institución, cada ciudadano, debe al otro, con quien comparte la vida, pública y privada.

La democracia es, por tanto, una forma política cuya característica es

la alegría. La democracia es siempre alegre. La alegría es la fuerza revolucionaria intrínseca a la democracia, pero precisa ser defendida para perdurar, porque la democracia es delicada. Porque la democracia es siempre una niña. La imagen de una niña que requiere amor, atención, cuidados, para convertirse en una adulta fuerte y preparada para la vida, es su expresión más simple. Quien lucha contra esa niña, es perverso o autoritario. Por eso, podemos

preguntarnos si el clima de la cultura política brasileña no es, en este momento, de perversión. En relación a la política, podemos decir que muchos de nosotros estamos siendo altamente pedófilos.

Tratando a la niña-democracia como un objeto sexual para satisfacer sin límite nuestros deseos más pervertidos.

El pedófilo no consiguió dejar de ser un niño. Se fijó en la infancia y se identifica con ella, al mismo tiempo que, abusando de ella, abusa de sí mismo.

Hoy, cuando vemos a tantas personas —políticos profesionales o ciudadanos comunes— que hablan y actúan en nombre de un afecto como el odio, expresándose por medio de jergas y clichés antipolíticos, podemos preguntarnos cómo llegamos a este estado de cosas. Preguntar es necesario, y quien se encuentra en este estado de cosas no se pregunta sobre él.

Constantemente vemos ciudadanos infantilizados por los medios de comunicación y por sus condiciones de clase, raza y género, generando actos de un alto grado de analfabetismo político. Al mismo tiempo, podemos hacernos la pregunta acerca de estos ciudadanos que, en tanto que adultos mimados, parecen niños, niños a los que no les gusta el juego democrático porque no fueron educados para eso. Nuestra cultura —sobre todo la cultura industrializada servida a las masas— y nuestra educación (deseducación) favorecen ese escenario. Hay manifestaciones en las que las personas parecen niños que, abusados y transformados ellos mismos en abusadores, ya no quieren jugar más. El astro de la pedofilia política tiene un modo extraño de jugar.

Ahora bien, la personalidad autoritaria no reconoce nada fuera de sí misma. Nada puede estar contra su modo de pensar, de sentir y de ver el mundo. Lo que el yo autoritario —y mimado— quiere es imponerse como centro del mundo. Las otras personas, perspectivas, clases sociales, géneros y razas son todos borrados en nombre de una verdad absoluta que nace del núcleo paranoico —en el que el mundo se

encuentra cerrado y explicado— que orienta sus acciones. El deseo de democracia que constituye a la persona que respeta las leyes y acuerdos sociales —el ciudadano adulto— da paso en nuestros días al deseo autoritario del sujeto político

infantilizado que aún no llegó a la edad escolar. El deseo autoritario es siempre delirante.

Quien haya estudiado la historia del nazismo sabe de las abigarradas performances políticas de Hitler y sus seguidores. Hitler parecía un niño que, habiendo crecido, seguía siendo abusado y mimado, como todo paranoico. En el nazismo, todos deliraban estética y políticamente. Cualquier vídeo, documental o película del periodo muestra el carácter bizarro de lo que se vivía y era fomentado por la propaganda de la época. Nuestra propaganda (incluido el periodismo de hoy día) tiene mucho en común con el fascismo y destruye la democracia. El fascista es para la democracia lo que el pedófilo para el niño.

No es posible entender por qué ese odio expresado de las formas más bizarras tiene tanto espacio aún hoy, cuando debíamos haber aprendido con ejemplos históricos, desde los campos de concentración nazis hasta el caso de la dictadura militar en Brasil y otros países de América Latina que duró veintiún años y cuyos efectos aún se sienten entre nosotros. ¿Por qué los afectos negativos dan cuenta de las personas, de los individuos, de las poblaciones? Ésta es una pregunta que siempre podemos hacernos.

Y podemos continuar preguntando: ¿cuál es la diferencia entre el deseo constituyente de la democracia y el deseo constituyente del autoritarismo? ¿Cómo se establece ese deseo, que es siempre el deseo del otro, en el sentido de estar conformado con los otros?

Aunque la democracia es una forma de gobierno, también es una perspectiva afectiva en el sentido de ser efecto y de causar efectos.

Los sentimientos de amor, respeto u odio no son naturales en las personas, son enseñados, creados, producidos. Por qué las personas prefieren el odio al amor es otra buena cuestión. Quien prefiere el odio es quien vive del capital, su gran generador.

Neofundamentalismo

Definir como neofundamentalista cierta postura de nuestra época

relativa a la cuestión de la verdad no es lo que está en juego. El concepto de fundamentalismo se refiere sobre todo a cuestiones religiosas, pero, en el caso del neofundamentalismo, se trata de un concepto más extenso.

En todos los campos de la vida en los que la verdad pueda estar en juego, quien se posiciona como su guardián corre el riesgo de ser neofundamentalista. Así, podemos decir que hay fundamentalistas religiosos y ateos, hay fundamentalistas en la vida académica, en la moral, en las ciencias y hasta en el fútbol.

Diremos que es neofundamentalista aquel a quien no le importa realmente la verdad. Sería una especie de neosofista si usase argumentos. Pero el neofundamentalista rinde culto a la más bruta ignorancia, la que desprecia el conocimiento.

Si recordamos a Walter Benjamin, que definió el capitalismo como una

religión,

el

neofundamentalismo,

análogamente,

se

correspondería con la ignorancia como religión. En él, el culto total e interrumpido del no saber —como desprecio por el saber— no deja espacio para nada que pueda relacionarse con algo como el conocimiento. Impuesta a la fuerza, la ignorancia sería la sangre inyectada diariamente en las venas anémicas de la cultura reducida a su industria.

El diálogo, una postura abierta al otro, a partir de la cual es posible el encuentro con el conocimiento, como lo que no está dado, no es posible para el neofundamentalista. El fundamento del neofundamentalista no es más el dogma, porque éste no parte de una verdad sino de un acuerdo previo con la ignorancia elevada a método de dominación cultural.

La ignorancia es, así, el propio fundamento de la postura del neofundamentalista.

La postura del neofundamentalista es siempre deshonesta. No importa si cree o no en lo que dice. Está a la busca de efectos y

causando efectos, para tener resultados en forma de beneficios: dinero, audiencia, votos; en última instancia, poder. De ahí que sea tan fácil fundar iglesias y centros comerciales en un mundo en el que Dios —que ocuparía el lugar de la verdad en las religiones— se confunde con las mercancías; en un mundo en el que la industria cultural de la religión embota toda relación con la trascendencia.

Diferente del simple creyente, para quien la verdad es la cumbre de una creencia capaz de orientar pensamientos y actos, el fundamentalista usa su creencia, en la que, a propósito, no se puede tener certeza de que realmente crea. Al usar la creencia, el fundamentalista falta al respeto no sólo a las creencias ajenas, sino a la propia creencia en nombre de la que actúa. La utilidad de la creencia está en la sumisión a aquello en lo que el fundamentalismo no cree. Pero, sobre todo, su función es ocultar un afecto de fondo, el odio en relación a lo incomprensible, a lo que está en vínculo directo con lo trascendente. El neofundamentalismo odia la idea de un dios o de dioses que no sirvan a su propósito. Le falta justamente la función cognitiva de la alteridad, que le permitiría buscar algo similar a una creencia en la trascendencia, así como en el conocimiento —una forma de trascendencia—, y, de este modo, salir del círculo de la ignorancia con la que se contenta, porque, en la estrechez de

raciocinio que le es propia, las cosas están bien como están. Así es como practica una gran contradicción en nombre de la verdad. Odia la verdad que finge amar, así como, en el campo religioso, odia a un dios que no pueda explicar. Mientras, en realidad, se entrega en cuerpo y alma a la ignorancia, que, en cierto modo, se prueba a sí misma como la única verdad real. Sin condiciones de saber que nada sabe, se entrega no a la verdad sino a la violencia en su nombre. Como un desesperado, sin un dios en el que pueda confiar, se autodenuncia en su descrei miento. El fundamentalista es la prueba de que Dios, incluso pudiendo existir, no existe.

La violencia y los medios de comunicación La violencia es experimentada, provocada y sufrida en el día a día de las personas de las más diversas formas. En la práctica, la violencia es algo banal, es decir, es común y compartida. Lo que llamamos violencia simbólica está entre nosotros, entrelazada de modo peligroso con la violencia física. Esto quiere decir que, en los actos físicos de violencia de género, raza, edad, clase social, hay siempre violencia simbólica. Pero toda violencia simbólica tiene un peso material. Todo sufrimiento es físico, diría Adorno. En la base de las instituciones en las que el autoritarismo (Estado, Justicia, Escuela, Familia, Iglesia) define el rumbo de los actos de opresión y sumisión de las personas en general, la violencia simbólica nos habla de la comprensión de la propia violencia: la idea de que sea violencia define la violencia posible. De ahí que algunos se sientan autorizados, ya sea a insultar, ya a fomentar el odio en la televisión o en las redes sociales.

La agresividad verbal es una forma conocida de violencia simbólica. Murmurar y difamar también forman parte de esa violencia que se hace con palabras y actos de habla, pero en una escala que no parece tan peligrosa en la mayor parte de los casos.

Hablar es hacer, pero pensamos poco en este hecho.

Cuando la violencia del habla llega a la comunicación, que, en la escala institucional, alcanza a lo que llamamos medios, el peligro se intensifica. Hemos oído y visto a periodistas con amplio espacio en la televisión hablar de modo agresivo e irresponsable con gestos de claro fomento del odio. Más allá de los límites éticos, lo que los presentadores de televisión hacen es establecer víncu los con la voz de muchas personas. Esto quiere decir que las tonterías pronunciadas en la pantalla del televisor y del ordenador tienen un nexo directo con las que se pronuncian en casa, en la esfera de la vida privada. De ahí el

lugar especial en nuestra cultura de plataformas como Facebook —en la que cualquiera se convierte en

“formador de opinión”—, que diluyen los límites entre lo privado y lo

público. En ellas, lo que se diría en la esfera privada se dice en la pública con la levedad de quien piensa que no le están viendo. No impresiona tanto insultar como calumniar, y calumniar es menos grave que golpear y menos aún que matar. Pero hay una continuidad entre los actos de habla y las violencias físicas, porque nuestros actos son efecto de lo que pensamos. Nuestros actos de habla provocan efectos subjetivos y objetivos. Podemos pensar que todos somos capaces de habladurías, de maledicencias, y, bien pagados, algunos serían capaces hasta de hacer periodismo sin ética o cosas por el estilo. ¿Hasta qué punto llega la capacidad de practicar violencia? Es ésta una pregunta que debemos hacernos hoy en día.

Quien fomenta verbalmente la violencia, trabaja en la formación de la violencia simbólica. Como hizo Rachel Sheherezade[1] al incitar a la muerte de aquel a quien, según su epistemología, llamó marginadito. Quien piensa así, habla así, también es capaz de hacer lo que dice, porque, en cierto modo, ya hace lo que dice. Por la simple banalización de la violencia, hay quien piensa que también está autorizado a matar. Los diversos casos de violencia a un nivel de barbarie vividos en todo el mundo en los últimos tiempos nos confrontan con una sociedad que no se preocupa por la propia violencia. En este ámbito entran los medios de comunicación, que controlan el modo de pensar y, por tanto, de actuar de las personas.

Sabemos que la destrucción de la sociedad se da en la destrucción de la subjetividad de las personas. Cada cual debe ser aniquilado como persona, es decir, precisa haberse perdido a sí mismo, para poder sentir que la vida del otro no vale la pena y que debe ser aniquilada de cualquier modo. Éste se entrega al acto de tirar la primera piedra porque está confundido respecto al valor de la vida.

No hay futuro en una sociedad cuyo pensamiento común nace en la televisión fascista.

[1] Periodista brasileña cuyas declaraciones han sido repudiadas por la Comisión de Ética del Sindicato de Periodistas Profesionales de Río de Janeiro en 2014. [N. del T.]

Linchamiento – Complicidad y asesinato El linchamiento es un tipo de violencia en cuya base hay tensiones sociales profundas, que, aunque

puedan explicarlo, no sirven de disculpa. Sin embargo, en la esencia del linchamiento hay cierta disculpa. Ésta se relaciona con la acción conjunta en la cual todos actúan en torno a un curioso acuerdo acerca de la verdad que rige el motivo del linchamiento. Estoy hablando de linchamientos físicos, pero también de linchamientos virtuales, que tienen un impacto simbólico y práctico en la vida de muchas personas.

El acto de linchar configura un tipo de violencia hedionda. En primer lugar, por su desproporción. El crimen practicado por un grupo contra alguien indefenso pone en marcha el procedimiento del

“todos contra uno”. En segundo lugar, por su fatalidad. Escapar de un linchamiento sólo es posible de milagro. En medio del colectivo, no surge quien ose defender a la víctima. Nadie va contra la mayoría. La acción no admite duda ni reflexión, por eso el que puede se queda quieto.

Pero, ¿cómo se forma el grupo del linchamiento? ¿Qué lleva a alguien a participar en este acto? Tres elementos se combinan entre sí para permitir tal acción. El primero y fundamental es la anulación de la subjetividad: quien participa en un linchamiento no es capaz de pensar en lo que hace. En segundo lugar, la ausencia de compasión, la capacidad humana de colocarse en el lugar del otro, de imaginar el dolor del otro. Por último, el deseo de formar parte de la masa. Un extraño “tener lugar” puede llamar a cualquiera a destruir a alguien “junto” a otros. Experimentamos esto en las audiencias televisivas de reality shows en los que este potencial exterminador está presente.

Es necesario plantearse la cuestión del tipo de “comunidad” que lincha. Lo que alguien está haciendo en el acto de linchar es, para él, algo más que correcto. Pero, al mismo tiempo, se ampara en el gesto del otro. Hay una cobardía de fondo en el acto del linchamiento que nadie puede dejar de ver. Que el conjunto esté

haciendo lo mismo que cada cual, es prueba suficiente de la justificación del acto para quien participa en él. Preguntar si su idea y su gesto podrían ser diferentes resulta imposible para el dueño eventual de la razón. No hay desconfianza en el proceso, únicamente hay verdad. La consecuencia es que cada cual se siente autorizado a matar. Pero nunca solo, siempre con ayuda de alguien.

Así, consigue también sentirse irresponsable por su acto. El lucro es extrañamente moral.

El tropel espontáneo está formado por individualidades llenas de odio

que encuentran en lo colectivo su lugar. El lugar en el que cada uno deja surgir el impulso paranoico que puede haber dentro de sí.

Aquel que se gestó en una experiencia infeliz con el otro. Tal es quien actúa cobardemente en la acción del linchamiento, siempre contando con una excusa. La comunidad que mata se yergue sobre la complicidad, en la cobardía. La hipótesis del agente cruel colectivo es la de que el "linchado" es algún tipo de criminal hediondo. Pero,

¿cómo quien comete el crimen de linchamiento puede sentirse superior al hediondo criminal? Por tanto, en la lógica del asesinato, el otro tiene que morir. ¿Por qué quien lincha podría castigar al otro criminal con sus propias manos? Quien lincha practica contra la víctima la culpa de la cual él mismo es portador. Culpa de la que piensa librarse en el acto de golpear hasta la muerte. El proceso es de inversión. El que lincha expurga el propio odio, arrojándolo sobre un desconocido indefenso. El criminal es el otro, inmediatamente castigado. El otro al que el paranoico odia y que debe expiar su crimen.

Ya sabemos de la banalidad de la vida y la muerte en nuestra cultura. Pero ¿qué autoriza a unos y otros al asesinato? ¿Cuál es el aval? Es la misma lógica de la corrupción generalizada. Como "el otro lo hace, yo también estoy autorizado a hacerlo". Sin pensar, matar es un acto cada vez más fácil. Y depende de la irresponsabilidad y la cobardía cada vez más generalizadas.

Prepotencia

Es bastante conocido el pasaje de la Odisea de Homero en el que Ulises encuentra a las sirenas y, deseando oírlas sin enloquecer, se hace amarrar al mástil del navío en que viaja, no sin antes alertar a sus remeros para que se tapen los oídos con cera y, de este modo, puedan continuar la travesía. Esta historia fascina a mucha gente desde hace mucho tiempo. Fue Kafka, no obstante, quien percibió la ingenuidad de Ulises: creer que el poder del canto de las sirenas podría ser contenido con cera y cuerdas. Al percibir esto, Kafka dice que hay algo más terrible que el canto de las sirenas. Según él, aunque alguien pudiese escapar al canto de las divinidades telúricas, no podría escapar a su silencio.

En el cuento de Kafka, Ulises creyó que las escuchaba. Pero las sirenas no cantaron. Y no cantaron porque Ulises creyera que las escuchaba,

sino porque Ulises les pareció un sujeto medio estúpido, con el uso de toda aquella parafernalia para protegerse de su canto.

Para entender a Kafka, podríamos preguntarnos lo siguiente:

¿cómo puede alguien que va a ver y oír a las sirenas —precisamente a las sirenas— estar preocupado por ago distinto que no fuese la experiencia de la cosa como tal, la experiencia fantástica que sería oír SIRENAS? No se trata de música que se oye en la radio, ni de nada que se pueda bajar de Internet para escuchar con auriculares.

No es un espectáculo para el que se compran entradas. Se trata del mítico canto de las sirenas. Convengamos que no es poca cosa, pensemos como Kafka. La verdadera experiencia de arrebato con la que sueña un ser humano y de la que se ve impedido por las limitaciones humanas, allí, finalmente realizable. ¿Y Ulises? Ulises casi llegó hasta allí, pero prefirió menos, no porque no quisiese seguir siendo humano —éste no era su problema—, sino porque su conciencia ya estaba instrumentalizada.

A pesar de la ingenuidad de Ulises, a las sirenas les hubiera gustado seducirlo. Si no los oídos, al menos los ojos del héroe astuto. Pero los ojos de Ulises no se dirigían a ellas. No se dirigían a

las fuerzas temibles de la naturaleza que aniquilarían a quien las mirase. Los ojos de la cultura, digamos. El poder de los seres míticos sería el de subyugar a los seres racionales; el poder de los seres divinos debería ser el de suplantar el poder humano. Sería lógico que Ulises se sometiese a ellas. Pero los ojos de Ulises eran ojos distraídos, estaban demasiado atentos a las estrategias para vencer a las sirenas, e, incluso así, eran ojos —y oídos, no lo olvidemos—

que querían "disfrutar". Aquellos ojos y aquellos oídos precisaban ser seducidos por el canto y por la imagen de las sirenas; de lo contrario, sería el fin de éstas. Pero Ulises no podía dar su brazo a torcer y decir que se encontró con su silencio. Tal vez no supiese dudar de lo que oía. Tal vez fingiese.

Por suerte, todo acabó bien. Ulises fingió que oía y se fue. Y

alguna cosa vio. Las bocas perplejas. Las sirenas, sin entender cómo era posible que alguien no se diese cuenta de lo que sucedía en aquel momento, continuaron existiendo a pesar de que Ulises casi las destruyó con su estupidez. Kafka termina el cuento sin dar la razón a Ulises, es decir, combatiendo la tentación de prepotencia que caracteriza al protagonista homérico, al afirmar que tal vez Ulises

haya percibido todo eso y escapado de las sirenas, de su poder terrible y destructivo, el poder de la seducción —pero no sólo, el poder del acontecimiento misterioso que es vivir—, justamente controlando ese juego de apariencias, fingiendo que había entendido todo. Ulises sería un astuto, las sirenas sabían que no, pero Kafka, que era un hombre decente, apenas nos hace desconfiar dejando todo en el "quién sabe".

Hay un momento del texto en el que se puede reconocer el poder de la prepotencia de Ulises, que casi destruyó a las sirenas: "Contra el sentimiento de haberlas vencido con sus propias fuerzas y contra la altivez resultante de ello —que arrastra todo consigo— no hay en la tierra nada que lo resista."

Esa fuerza, la de la creencia en que se venció a las sirenas, no tiene comparación. Lo destruye todo. Pero, ¿qué poder de destrucción es este que sería capaz de eliminar luego a las sirenas si estuviesen desprotegidas? Recordemos que las sirenas estaban

protegidas porque eran inconscientes y se mantenían en el ámbito de lo eterno, y que el juego humano las dejó algo perplejas.

La condición humana bajo el signo del capitalismo tecnológico nos tornó cada vez más parecidos a Ulises, el estúpido. Ulises, al que Adorno y Horkheimer calificaron como el prototipo del hombre burgués, no es más que un turista que usa la cámara fotográfica y de vídeo cuando tiene la oportunidad de entregarse al viaje. Es el padre que graba el parto mientras el niño nace y la madre se convierte en el objeto decorativo de una película extraña, y, en fin, el dueño del móvil último modelo que deja de conversar con los hijos, los amigos, la pareja, porque hay cosas más interesantes para ver en el mundo virtual, más allá de la mesa del restaurante.

Recuerdo que decíamos: "Se apunta a la estrella y se mira el dedo".

Ulises mirando al dedo con el que teclea en el móvil mientras las sirenas se van a dormir…

El cuento de Kafka nos señala la prepotencia de la inteligencia de Ulises, que, en aquella época, estaba constituida por manos, cuerda y cera. Hoy, en la era tecnológica, con los impresionantes dispositivos que tenemos, todos somos Ulises en estado avanzado de putrefacción espiritual. Perdemos la oportunidad de oír el canto de las sirenas porque nuestros ojos distraídos son de vidrio, plasma, LCD, LED (escribo esto y pienso que en algún tiempo quien lo lea pensará "qué viejo") u otro material que emociona a los idiotas en el contexto de la

ideología de la alta resolución. Evolución directa de la cera y las cuerdas que amarraban a Ulises al mástil haciéndolo sentir inteligente.

Vivir, una vez más, debe ser algo parecido a resistir a esas fruslerías. Resistir puede ayudarnos a oír el silencio de las sirenas.

En nombre de la muerte – Una meditación sobre la angustia

El suicidio de Virginia Woolf el 28 de marzo de 1941 es un dato biográfico absolutamente especial. Hace pensar en aspectos de la muerte y del morir. En el gesto de la cancelación de la vida por el cual optó la escritora, podemos ver la depresión y la melancolía, o la fuga de un mundo en guerra en tiempos fascistas, inevitablemente deprimentes para quien se mantenía ética y políticamente sensible.

Tal vez Virginia Wolf haya practicado incluso un último acto de reivindicación del derecho a la muerte como derecho de lucha por la libertad que es la propia vida, pensada como categoría ética y política, quién sabe.

Quien se contenta con resolver el problema de la muerte con aquella frase del filósofo Epicuro, “no conocemos la muerte porque, cuando llega, ya no estamos presentes”, sabe que se trata de una frase efectista que puede servir, en última instancia, para evitar una reflexión capaz de producir mucha angustia. En tiempos fascistas como los nuestros, tiempos que se repiten históricamente, más que nunca es preciso pensar sobre la muerte y renovar nuestra relación con la angustia. La angustia tiene algo que enseñarnos: que no precisamos matarnos y que no debemos matar a los otros.

Ahora bien, vivimos en tiempos fascistas, tiempos en los que hay muchas prácticas de muerte, muerte por negligencia y asesinato, y poca o ninguna reflexión sobre ésta. Pensar en la muerte queda mal en la era de la felicidad banal típica de estos tiempos en los que toda angustia es evitada. El fascista no siente angustia. Y esto porque la muerte no es, para él, una alternativa. Él no recuerda que va a morir. No muere simbólicamente, como sucede con las personas en general algunas veces en la vida. Ahora bien, el fascista no muere porque no puede morir. No muere precisamente porque, como confirma su rigor, ya está muerto.

Antes de ser una categoría médica o biológica, la vida es una categoría política. Como categoría política, la vida implica nuestra

potencia para la relación simbólica con el otro, que es siempre una relación de reconocimiento. Aquel que no reconoce la alteridad está muerto. Está políticamente muerto. No obstante, quien está políticamente muerto, está muerto.

El cadáver es la objetualización total. En él no hay más oportunidad de establecer relación con el otro. Hay cadáveres vestidos de muerto que fingen estar vivos. De traje y corbata, imponen las reglas del juego —siempre político— a los otros que, juntos, permanecen vivos. El cadáver viste el disfraz del político profesional y sube al palco espectacular de los medios de comunicación. Allí lanza su vómito podrido contra la danza de la vida, que es dionisíaca, la danza de la diferencia.

En el escenario político, hay quien piensa que sería mejor morir de una vez. Hay quien se deprime y piensa en matarse. La depresión también es una categoría política. En tiempos de psiquiatrización de la vida cotidiana, la depresión se torna enfermedad para evitar que surja su contenido político.

La fantasía de la muerte puede ser una verdadera pérdida de tiempo, pero la meditación sobre la muerte ya enseñó a muchos filósofos a vivir: el tabú en que se ha convertido el suicidio nos impide ver la dolorosa enseñanza de Virginia Woolf muriendo en un mundo muerto, sin oportunidad de reinventar la vida.

Hoy no basta con evitar hablar de suicidio o evitar ponerlo en práctica, sería preciso reinventar la vida. Esa reinvención es necesariamente política. La pregunta que nos podemos hacer es si un fascista sería, en el actual momento político, capaz de meditar sobre su propia muerte.

Depresión: una cuestión cultural Depresión se tornó un término genérico para designar cierto estado de sufrimiento característico de nuestra época. Podemos decir que el mundo se divide hoy entre quienes están deprimidos y quienes, a su alrededor, se muestran perplejos y curiosos sobre lo que la depresión pueda ser, sobre sus causas y su origen. En este contexto proliferan los discursos sobre la depresión. El campo del saber general se ve invadido por los discursos especializados, de la psicología y de la psiquiatría. Un acuerdo entre teorías especializadas y teorías populares garantiza un saber general sobre la depresión como un mal contemporáneo a extirpar.

Es cierto que, si la cuestión interesa a todo el mundo, se debe a que todos experimentan en sus vidas algún nexo con ella. Todos se ven de algún modo implicados con ese mal cuyo propio nombre realiza la cosa. Pero, ¿qué mal sería éste?

La depresión parece haberse tornado un registro afectivo colectivo. Antiguamente, se hablaba de estados melancólicos.

Popularmente, las personas decían: “Estoy medio de bajón”, y la jerga servía para hacer todo más común y no tan importante. Estar de bajón, como queda claro en el más sencillo análisis de la etimología popular contemporánea, nunca fue nada fuera de lo común. Hoy, con todo, se habla de una epidemia de depresión, de un brote general de depresión. El malestar al que llamamos depresión se generalizó. Se tornó corriente que alguien se sienta mal, psíquicamente hablando, y luego aparezca alguien, un colega, un familiar, con ese diagnóstico genérico de depresión tan a mano en el día a día y del cual su portador probablemente oyó hablar en los contextos más variados. Y esto porque las investigaciones sobre la depresión y su cura son divulgadas por los medios de comunicación (televisión, periódicos, revistas). El riesgo de mistificación por medio de estas investigaciones no viene al caso, ni para la ciencia ni para la población.

Ahora bien, lo que se llama depresión no ha sido cuestionado, no se ha planteado como cuestión, sino apenas como respuesta. Las investigaciones en torno al tema están hechas, a propósito, con el fin de ser divulgadas a un público amplio, creando, así, una cultura en torno a aquello que fue sugerido como hipótesis. Lejos del cuestionamiento, una nueva manía colectiva surge junto a la depresión, la manía del diagnóstico. Da igual que sea científico o popular, lo importante es la respuesta capaz de aplacar la angustia de la incertidumbre.

En el ámbito del diagnóstico popular, la depresión es una tristeza profunda, tan profunda que puede perturbar la totalidad de la vida.

Según el discurso especializado, el deprimido no sólo está triste. Se trata de algo peor que la tristeza. Se trata de una disfunción química, de un trastorno, término genérico usado en la cultura de la psiquiatrización de la vida, que transforma todo en enfermedad. Una no voluntad o una voluntad de nada que puede ser corregida con fármacos es lo que está en escena.

En cualquier caso, estar un poco triste, tanto en el sentido popular como en el especializado, desde un punto de vista razonable, sería

algo normal y deseable ante ciertos hechos, catástrofes personales, cuestiones sociales. Ante un hecho triste, lo razonable, desde cualquier punto de vista, es sufrir. Cualquier persona se puede dar cuenta de esto, pero no el deprimido, pues éste, en cierto modo, pierde la capacidad de pensar, de constatar lo más obvio. Pierde la oportunidad de ver que el sufrimiento es generalizado y, por eso, sobrevaloraría su sufrimiento personal, sin percibir que hay una manera de sufrir típica de una época forjada en gran medida por una industria cultural del sufrimiento.

El deprimido, en general, cree que su sufrimiento es único.

Digamos que descubrir el carácter genérico del sufrimiento puede ayudarle a salir de él. Aunque el sufrimiento siempre sea único en un sentido lógico, no lo es en un sentido comparativo. Yendo por un camino aún muy sencillo, es fácil pensar que sufrir forma parte de la condición humana. Así lo decimos a aquel que sufre. ¿Por qué, entonces, el sufrimiento —que es algo tan “natural— es vivido como

insoportable y, justamente por esto, viene a caracterizar aquello que llaman depresión?

Decir que hay un sufrimiento normal y otro anormal señala que hay una teoría generalizada sobre las normas del sufrimiento. Éstas existen, por increíble que parezca. Y son producidas. No soportar el sufrimiento suena como algo anormal. Anormal es también la experiencia del sufrimiento idealizado como algo anormal. Como las normas dan seguridad, tanto la ciencia como el saber general esperan que la vida funcione según normas. Así como el sufrimiento nos parece algo tan especial, tan sagrado, y en modo alguno sujeto a cualquier norma. Las normas son teorías-prácticas que orientan nuestro modo de ser y actuar. Nos gustan y, por eso mismo, la depresión parece ser una enfermedad, apenas porque escapa a cierta normativa relacionada con la comprensión del estado mental deseable colectivamente. Este estado mental, bien esconde el sufrimiento, bien lo fomenta. Cuando lo fomenta, es justamente porque antes pretende sugerir mecanismos para esconderlo. Pero es justamente ahí, en este escapar de la norma, donde habita cierta

“riqueza” de la depresión, por más horrorosa que ésta pueda parecer.

Luto prohibido

La comprensión del estado de luto en nuestra cultura puede ayudarnos a entender lo que se ha hecho en términos de la administración social

y cultural del sufrimiento que experimentamos hoy. Si recordamos la definición de luto usada por Freud, éste sería una pérdida del objeto que implicaría un trabajo psíquico para acostumbrarse a la vida después de esa pérdida. El luto sería normal al superarlo, anormal si es insuperable.

Hasta ahí nada nuevo, la vida de las personas se organizaría con la organización del dolor: el sufrimiento sería, una vez más, parte de lo cotidiano. El luto, el trabajo de superación. Cualquier persona en algún momento viviría el sentimiento de luto, porque, inevitablemente, sería imposible vivir sin perder algo de lo que se hubiese encariñado. Vivir implicaría perder, y asumir el luto sería necesario para quien experimenta la pérdida.

El problema de quien es clasificado como deprimido parece ser el de un luto profundo. Un luto interminable. Se piensa, entonces, en las condiciones del "yo", en la fragilidad personal subjetiva de quien está bajo esta condición. Desde este punto de vista, todo se carga a la "subjetividad" de cada uno como si ésta fuese "natural" y no construida socialmente. Ahora bien, esta posición no se sustenta cuando vemos las condiciones sociales, colectivas, culturales en que se da el luto hoy. En este sentido, en esta época en que la industria cultural de la libido y de la felicidad está al alza, presionando a cada cual con la creencia de que nada se pierde y todo se puede conquistar, que cualquier sufrimiento puede ser superado, el luto no es bienvenido. El luto es contra-ideológico. El luto perjudica el funcionamiento social. El luto interrumpe la producción y el consumo. Por eso, se exige que el luto suceda rápidamente o no suceda.

Para que la máquina del sistema continúe funcionando, precisamos ser diariamente privados del luto, privados de vivir la experiencia de la pérdida, tenemos prohibido perder. Convocados a una extraña idea de progreso, se nos prohíbe fracasar. Lo que el deprimido vive es, en realidad, una especie de prohibición del luto, una impotencia para el luto. Impotencia inoculada en el contexto de la experiencia cultural. Así, en Brasil, enterramos a nuestros muertos rápidamente, del mismo modo que tomamos medicamentos para no atravesar los inevitables dolores de la vida.

El deprimido es aquel a quien le está vetado el luto. Aquel que no conseguiría realizar el trabajo del luto en el contexto de una ideología de la producción y del consumo, vividos ambos como únicas dimensiones de la vida. Así, deprimido es el estigma de quien no consigue volver a la norma del éxito, de la felicidad de plástico en el

ámbito de la acción vaciada en el esquema productivo-consumista.

En este contexto, habría que preguntarse si el deprimido y su depresión no tendrían algo que enseñarnos sobre el estado general de la sociedad.

El peso más pesado – Odio y medios de producción del resentimiento

Nietzsche escribió su famosa teoría del eterno retorno en un pasaje de La gaya ciencia titulado "El peso más pesado". Se trata, en el caso de esta doctrina de carácter ampliamente psicológico, del peso del resentimiento, de aquello que no se puede olvidar. Del afecto con que, denso y pesaroso, de algún modo hay que cargar toda la vida.

Toda persona tiene algún dolor, o tal vez varios dolores, que son, en el sentido de lo que el psicoanálisis llama trauma, constitutivos de su condición subjetiva. Pero el modo en que cada uno experimenta lo que podemos llamar la herida personal —como la herida que Iván Ilich, en el cuento de Tolstói, experimenta en silencio y solitariamente— depende de muchos factores. Es cierto que el sufrimiento no puede ser medido; sin embargo, cuando es narrado por alguien, percibimos que asume intensidades diversas.

La intensidad del sufrimiento es constantemente expresada por su

"peso". Así ocurre en el texto de Nietzsche. Por eso, la pregunta implicada en la doctrina del eterno retorno nietzscheano, tal como está expuesta en aquel pasaje, habla sobre el motivo de cargar con el peso que se carga. En otras palabras, está en juego, en la cuestión de Nietzsche, el motivo por el cual un sufrimiento no se puede superar, por qué hay cierto sufrimiento que parece pesar más.

Ahora bien, un sufrimiento indeleble es siempre un sufrimiento muy poderoso. Su poder viene de su peso. El más pesado de todos los pesos es un peso mayor, quién sabe el más valioso, el más poderoso. Al mismo tiempo, al ser "peso", incomoda. Por eso, es difícil cargar con él. ¿Qué hacemos, entonces, con aquello que nos pesa, ya que, voluntariamente, a nadie le gusta cargar con un peso?

Justamente por eso, por ser difícil cargar con un peso, es por lo que cada cual tiende a arrojarlo a algún lugar. Podemos decir que, en el esfuerzo de librarnos de él, tendemos a arrojarlo en dirección al otro.

Al mismo tiempo, no tenemos que cargar las cosas porque pesen, pero,

al cargar con ellas, nos pesan. Bien, lo que pesa es lo que no podemos soltar, lo que no podemos dejar atrás. Esto se entiende mejor cuando Nietzsche, en Así habló Zaratustra, usa un muerto como metáfora del peso que se carga. El resentimiento, en este caso, puede ser el sentir ininterrumpido del dolor que un día se experimentó, como el muerto que Zaratustra lleva a sus espaldas.

Desaparecería si tuviésemos la capacidad de olvidar lo que fue negativamente sentido y, a partir de entonces, aprendiésemos a aceptar lo que nos sucedió, lo que sentimos, a no negar, por tanto, lo que sentimos. Esto sería lo que Nietzsche llamó “Amor Fati”, el

“amor al destino”. Amor, de algún modo, a lo que se es, a lo que se tiene, a lo que nos sucede. Ante el resentimiento, olvidar sería una especie de virtud propia de quien vive el amor al destino. En el caso de la confrontación con lo que se vivió en términos de peso, sería un incentivo a la levedad que se alcanzaría con el amor. La levedad, contraria al peso, sería, en este caso, una fuerza. Sería como dejar ir, como dejar pasar.

La levedad sería el amor que se consigue al dejar el odio, peso muerto, atrás. Alcanzar esa condición parece, no obstante, una verdadera hazaña psíquica. ¿Quién lo conseguiría? ¿Habría un método para olvidar y así poder, nuevamente, frente al peso del resentimiento, amar?

Amar el destino sería, antes que nada, un acto de desapego. Sería el acto de aceptación personal de las cosas, no de su negación abstracta. Esta aceptación permitiría dejar las cosas en medio del camino, abandonarlas a sí mismas y, mediante este abandono (totalmente dialéctico), devolverlas a sí mismas. A la historia, al tiempo, al espacio. En este caso, experimentaríamos el sufrimiento, el dolor, los afectos del amor —y también del odio—, pero en el momento en que se presentasen como parte de la vida y no como peso muerto. Esto quiere decir que la doctrina del Amor Fati sería la doctrina de la aceptación de los afectos. Cuando fuera evidente que es imposible no sentir, re-sentir (volver a sentir) se puede elaborar en dirección a un afecto futuro, no resentido. Un afecto abierto al futuro. El amor es ese afecto abierto al futuro. El odio es el afecto

cerrado al futuro. El amor al destino implicaría abandonar el peso muerto del resentimiento en medio del camino. Sería, por tanto, un acto que relativizaría el peso. Dejar el peso del pasado en el pasado sería como devolverlo, generosamente, a su lugar, renovando así el lugar del futuro.

Nietzsche usó el peso como una metáfora negativa aplicada a la afectividad. Pero, como las gafas dialécticas mejoran nuestra visión, debemos ver que el peso y la levedad son medidas de valor. Del mismo modo que podemos decir “peso pesado” o “peso ligero”

aplicado a la fuerza del luchador, del deportista profesional, el peso es siempre una medida que implica mayor o menor. Implica un valor mayor o menor, y un peso —o un precio— a pagar cuando se trata de una cuenta.

En una sociedad en la que miseria y riqueza se confunden en el Mercado y la Iglesia, el poder del miserable está en el sufrimiento acumulado. El poder del opresor, en la producción de ese peso. El mismo que no permite que se mude el rumbo de la historia.

Sabemos que el mayor resentido es el dueño del mayor sufrimiento, un sufrimiento que, desde su punto de vista, piensa que es mayor que el de los otros. Es el resentimiento que se expresa en el discurso de la víctima. Pero es también, y mucho más, el resentimiento que culpabiliza al otro por ser víctima. El resentimiento de quien es incapaz de ver el sentimiento ajeno, de fantasear, por lo menos, de sospechar su dolor.

Aún más, es el resentido quien administra el resentimiento ajeno.

El resentimiento del dueño de los medios de producción del resentimiento. Los medios de comunicación, las Iglesias, las empresas, los Estados, los regímenes políticos y económicos generan ese resentimiento, creando el eterno retorno del dolor. En este contexto, cada uno se convierte, a su modo, en el más poderoso entre los miserables.

El resentimiento esconde el odio y es el origen del fascismo que

“pesa” sobre nuestra cultura actual. En el gesto de todo fascista —

sea homófobo, machista o racista; defienda la desigualdad de clases o la naturaleza superior de unos respecto a otros, en el fascismo sutil del capitalista que dice que las cosas no pueden ser diferentes

— está el resentimiento, sinónimo de odio, marca de la imposibilidad de ir más allá de sí mismo, de producir un mundo mejor para todos.

El odio es cerrado y triste, el más pesado de todos los pesos. Es la base del fascismo. El resentimiento es su nombre complejo. Su contrario implica la amorosa y derrochadora fiesta de la libertad a contramano

del espíritu de muerte, que es el espíritu avaricioso del sistema económico.

Que el odio esté llamando la atención entre nosotros, generando el escenario antipolítico que conocemos, es una señal de que podemos superarlo. Es señal de que aún existe el amor como afecto ampliamente político, como potencia contra el resentimiento, contra el odio recalentado de cada día, con su miasma siempre listo a ahogar a cualquiera que esté vivo.

La democracia es la lucha amorosa contra ese fuego fatuo e impotente que amenaza incendiar el mundo.

Contra el peso del resentimiento, menos ignorancia: filosofía como aviso de incendio.

Más amor, por favor

Decir amor en tiempos de odio es un gesto anacrónico. Un gesto anticuado, de otra época. Por tanto, un gesto que puede causar vergüenza o, por lo menos, inhibición en quien se preocupa de la relación entre discurso y acción.

Es este sentimiento de inadecuación ante la expresión del amor el que está mucho más presente en nuestras vidas en la actualidad.

¿Cuántas veces no huimos del deseo de manifestar amor por no saber cómo puede ser recibida su expresión? ¿Cuántas veces no lo controlamos en nuestro interior por pensar que el amor no tiene sentido? Pensar así es inevitable cuando todos nos sentimos confusos ante lo que llamamos amor, ya que la delicada planta del amor no tiene espacio para crecer en este mundo, en el que la cultura del odio avanza con tanta rapidez como el desmantelamiento de la selva amazónica, como la industria bélica, el consumismo, los latifundios, la economía de los ricos cada vez más ricos, el autoritarismo.

A buen entendedor, pocas palabras bastan, pero ninguna de ellas ha sido la palabra amor: quien dice amor se siente fuera de los juegos de lenguaje de nuestro tiempo. Lo cual quiere decir que la palabra y la cosa están ligadas en el plano de la acción en quien habla o finge que lo hace. Por eso, también es posible hablar de amor sin decir nada, correspondiendo a su aniquilamiento por vaciado, algo tan deseable en nuestra época, que elogia la palabra amor cuando la transforma en puro y simple aire.

Es fácil acabar con el amor cuando lo transformamos en un efímero soplo de voz. Fragmentos de un discurso amoroso, de Roland Barthes, tal vez nos ayude a pensar en esto, cuando se propone ser más una forma de enunciación del amor, como una tarea amorosa, que un libro de análisis sobre el amor. Tal vez el autor de un discurso amoroso que ande por ahí en estos tiempos de odio no debería callarse, pero inevitablemente tendrá que revisar lo que dice para poder expresar aquella parte del amor que no puede

ser dicha y que es la única que vale la pena decir. Cuando veo el libro de Barthes en manos de gente joven, sé que están enamorados por primera vez y lo leen porque el amor es algo tan extraño que precisa ser estudiado para poder soportarlo.

El amor en la era del consumismo del lenguaje El amor se tornó una palabra que encubre fácilmente a su contrario. Tendríamos que hacer su anamnesis, recordando que el amor es histórico, que es una idea tan buena como peligrosa.

Remedio y veneno al mismo tiempo. Tal vez no exista palabra más contradictoria o más ingeniosa para garantizar desviaciones necesarias: los que hablan en nombre del amor, muchas veces lo falsifican con su propio nombre. El odio, por desgracia, es siempre verdadero.

La palabra, como toda palabra cargada de una belleza ideal, puede servir para encubrir a su contrario. Pero eso apenas cuando el amor se convierte en pieza retórica, como se hace con otras palabras. Prestemos atención a cómo los autoritarios adoran la palabra democracia, cómo los violentos usan cínicamente la palabra paz…

Pero quien habla de amor, también puede estar, de algún modo, fuera de lugar, bien sea por endulzarlo con ese sentimentalismo publicitario que, para vender cosas, recurre a sensaciones y simulaciones de sentimientos, bien por intensificarlo en la pasión amorosa posesiva y cruel que conduce a crímenes, a maldades de todo tipo que los amantes cometen unos contra otros. Recordemos que el amor romántico ha producido muchas víctimas porque, por más bello y acogedor que pueda parecer, siempre tiene un precio. Y

las mujeres siempre lo pagarán mientras sean —con su propio cuerpo, alma y acción, al mismo tiempo— la moneda. El amor romántico se estableció a partir de raíces íntimamente ligadas a la misoginia. Pero

no olvidemos que padres e hijos también practican mucho desamor bajo la cortina de humo de la palabra amor. El amor, si no está mediado por algo que podemos llamar “reflexión amorosa”, un estado constante de reflexión ética sobre lo que hacemos en su nombre, es un gran peligro en la vida de las personas, pues se presta a toda forma de engaños.

Es un hecho que la palabra se ha desgastado mediada por tantas contradicciones y que ya no podemos pronunciarla honestamente.

¿Quién puede hoy decir “te amo” con sinceridad y no desconfiar de un cinismo que no se deja medir justamente porque se desea su contenido? El amor se ha convertido en una mercancía de las más baratas en el mercado de las relaciones humanas. Los poetas honestos no tienen el coraje de usarla más. Del mismo modo, amantes honestos, paradójicamente, no se comprometen ya con ella. Los eruditos en la falsedad diaria de las relaciones saben que

“te amo” es una señal de alerta para la mentira. La expresión se ha desgastado sin que haya alcanzado su propia verdad y sirve para colocar en escena el vacío del yo, su inexpresiva repetición. Al decir

“te amo”, creemos que hacemos una cosa importante. Emitimos un contenido. Pero, ¿será el mismo? El amor también participa del consumismo del lenguaje.

Por eso, tal vez sea más honesto dar lugar entre nosotros a otros sentimientos menos pretenciosos, como, por ejemplo, el respeto. La justicia, que se asemeja al amor por su condición de imposibilidad, tal vez sea mucho menos imposible y tenga más sentido. Incluso al usar menos el término amor, actualizándolo con menos elocuencia por medio de otras palabras, quizás estemos practicando más amor.

Y, aun así, el amor no puede ser expulsado. Aunque se trate, en su caso, de un hecho imposible, la anticipación práctica de esta idea mejora el mundo. Torna este mundo menos inhóspito, menos cruel.

El amor es, de este modo, un gesto negativo del orden injusto del mundo. Tal vez fuese éste el mensaje contenido hace tiempo en el diálogo de Platón llamado El banquete, en el que varios filósofos discuten sobre el amor sin que ninguno consiga alcanzar una definición perfecta. Las mujeres no estaban allí, no sólo por la habitual misoginia de los filósofos, sino porque el amor tampoco estaba allí y los hombres presentes no eran capaces de entrar en contacto con esa gran figura de la alteridad representada por las mujeres y por el amor.

Sócrates es quien rememora la explicación de Diótima, una sacerdotisa, es decir, alguien que entra en contacto con el mundo de los dioses, que no podrían estar entre los meros mortales. El amor

surgía en las palabras de Diótima como el deseo de una cosa que no estaba presente, algo otro, algo jamás expresado y que nos llevaría fuera de la experiencia habitual. Tomando en serio lo que dice Diótima, el amor sería irrepresentable. Y Sócrates sabía de esto. Lo que quiere decir que nunca estamos hablando de amor cuando hablamos de amor. Lo que vale entonces para los pobres mortales es el deseo de amor. Es el amor que queremos.

Ahora bien, ¿qué es el amor si no el desafío de la alteridad? Sea político, ético o estético, ese desafío es el del encuentro con lo que no somos, con el extraño, con lo que no se somete a nuestra comprensión limitada, con lo que no estamos acostumbrados.

Ciertamente, no pensamos que el amor sea hoy en modo alguno un desafío, y más cierto aún es que, para este desafío, no podemos prepararnos, pues ya no hay tiempo reservado para algo tan inú til.

¿No es así como pensamos? Pues así, devorados por el odio que está en la base del utilitarismo, es como el amor acaba.

La cultura del acoso

Hoy en día se habla mucho de acoso moral y de acoso sexual.

Estos tipos de acoso no se desarrollarían tan fácilmente si no encontrasen un clima socialmente propicio. El acoso es más bien uno de esos patrones culturales que, en grados e intensidades diversos, alcanzan todas las esferas de la vida. Por eso podemos hablar de una cultura del acoso, es decir, una cultura del espíritu del acoso en la que se desarrollan las relaciones humanas, en las cuales están inscritas la cuestión moral y la cuestión sexual.

El acoso es una práctica antitética de opresión basada en la presión directa a un individuo. El acosador es aquel que presiona al acosado a hacer su voluntad. Tratar al acosado como a un objeto que le debe servir.

Que el acosador no sea capaz de ver en el otro a un sujeto, el verlo como un objeto, no elimina la responsabilidad de cualquiera de sus actos, pero explica el contexto en el que, de algún modo, la gran

mayoría no se plantea para sí la cuestión del otro. La sociedad del acoso forma personas capaces de producir ese acoso. Y de consentirlo. Es como si surgiese una autorización instaurada en la esfera social —que cada uno interioriza al tratar al otro como una cosa— para que no se valore al otro como sujeto de derechos. El acosador actúa con el aval de la falta de reconocimiento —de respeto y hasta de empatía para con el otro— como práctica generalizada en el plano de la cultura.

Las instituciones reclaman prestaciones de sus individuos. Sin presión, la mayor parte de las deudas no se pagan. El Estado reclama impuestos y exige obediencia a las leyes; la familia reclama acciones relativas a papeles de género y responsabilidades financieras; la escuela reclama éxito y obediencia; el mundo del trabajo reclama la producción; la economía, en su estado actual, reclama el consumo. La sociedad del acoso es la red organizada en torno a las prestaciones de cara al mantenimiento de estas instituciones, en las que los individuos tienen la oportunidad de

autoconservarse con tan sólo corresponder al patrón exigido para el mantenimiento de la institución.

Aquel que no corresponde, se siente en falta. La falta está relacionada con no desempeñar algo correctamente. De ella proviene la culpa. Nietzsche, a finales del siglo XIX, identificaba como sentimiento de culpa esta falta que la presión implantaba en alguien para corresponder a un conjunto de reglas opresoras de la moral. No importa la época, ni el contenido de dicha moral, el hecho es que siempre hay una moral, siempre hay un patrón a seguir, y la culpabilidad se corresponde con la impotencia para adecuarse a éste. El mal, en este caso, es sentirse inadecuado. El inadecuado hace cualquier cosa para eliminar la culpa. Sin saber que esa culpa no se puede expiar en el ámbito de una sociedad cuyo principio de la prestación está en juego.

Así, la sociedad del acoso es la sociedad de la culpabilidad. El endeudamiento, que se tornó tan común en el plano compulsivo del capitalismo actual, es el acto que trata de englobar la culpa. El culpable es la víctima que no sabe que es víctima. Es quien paga una especie de deuda en abstracto. La sociedad del acoso es la que precisa crear mecanismos para cobrar aquello que desea como resultado.

Es en este contexto que la publicidad se torna institución. Es responsable del acoso diario a los individuos para que deseen, quieran y compren. Pero no lo hace por crear deseos en un sentido genuino. La

publicidad no actúa en la simple seducción. La seducción no sería tan insistente. La seducción es cosa de Don Juan, mientras que la violación lo es de la publicidad. La insistencia busca el consentimiento de la víctima. Pero se trata, en el caso de la publicidad, de una violencia que precisa del aval de la víctima, precisa de la adhesión, de ahí que no se trate exactamente —o no tan sólo— de violación, sino justamente de acoso, un tipo de violencia que esconde su violencia. En el fondo, hay una violación, pero está encubierta por capas y capas de acuerdos culturales a los que la víctima debe adherirse. El acoso es la violencia que se esconde en la apariencia de impotencia para la violencia. Que se enmascara en el enredo pseudo-seductor. Que no debe llegar a la

violación, que no precisará de ella, porque la víctima se entregará fácilmente en cuanto se dé cuenta de que no hay más remedio.

"Relájate y disfruta" es la sentencia cínica que avala el vínculo entre el acosador y el acosado, generando la victoria del primero. No hay deseo en ese "gozo". La administración del deseo es, en realidad, la de la culpa que impide el deseo real. Así, es preciso fingir que el acosado desea. Éste necesita creer que hay alguna ventaja. Sin creer en esta ventaja, podría rebelarse y echar todo a perder.

Se presupone una víctima dócil. De ahí que en la práctica deba parecer algo inofensivo. El carácter, por así decir, pedófilo de todo acoso tiene que ver con esa apariencia de debilidad del propio acto que se dirige a alguien no responsable y que, de algún modo, precisa que consienta lo que se hace con él. La publicidad infantil es, a este propósito, un ejemplo de los más crueles a tener en cuenta en este caso, pues la infancia es la etapa de la vida en la que se están echando los cimientos de las estructuras básicas de la subjetividad. Aquellas que, poco a poco, permitirán el discernimiento, el juicio, la reflexión relacionada con todas las esferas de la vida. El niño confía en el adulto, así como el ciudadano rebajado a consumidor confía en la publicidad.

El acosado es víctima, pero, sobre todo, es sujeto de derechos. Y

es esto lo que también se procura ocultar para que la cultura del acoso se reproduzca a sí misma infinitamente.

La lógica de la violación: condena previa y responsabilidad

En Eva y los padres, libro del historiador Georges Duby, leemos la historia de un tal Gervais de Tilbury que, paseando entre las viñas de

la región de Champagne, encontró a una doncella. En el relato, Gervais de Tilbury la encuentra atractiva, le habla “de modo cortés de amor lascivo”, se prepara para ir más lejos. Ella lo trata con rudeza, lo rechaza: “Si pierdo mi virginidad, seré condenada”.

Gervais cae en la cuenta, cómo puede resistírsele. Sin duda, esta mujer no es normal.

Es una hereje, una de esas cátaras que se obstinan en considerar diabólica toda cópula. Él intenta hacerla entrar en razón, no lo consigue. La denuncia. Ella es apresada. Juzgada. La prueba es incontestable. Es quemada en la hoguera.

Alguien podría pensar en la ironía de la situación, considerando las noticias de aquella época en lo tocante a la abominación del sexo por parte de la Iglesia. Estamos ante una narrativa de la perversión.

A partir de la intención de Gervais de Tilbury, la doncella en cuestión estaba acorralada: o cedía, o moría. Cediendo o resistiendo, no tenía salida. El hecho de que la prueba de su condena fuese incontestable

—es una prueba presentada por un clérigo, ¡un hombre de la Iglesia! — y de que la doncella acabase en la hoguera, sería infinitamente perverso si no fuese, al mismo tiempo, estremecedoramente actual.

Esta situación perversa revela lo que podemos llamar “lógica de la violación”, tal como funciona aún hoy, operando en nuestro modo de pensar la relación sexual entre hombres y mujeres (hablo de hombres y mujeres teniendo en cuenta que estas categorías son las que ponen en juego este tipo de violencia). En la lógica de la violación, la víctima —una mujer— no tiene salida: de cualquier modo, será condenada, al haber sido juzgada de antemano y sin análisis. Cediendo o no a la violación, será condenada. La víctima es siempre cuestionada según la lógica de la violación, que, desde la

época de la Inquisición, era objeto de un sujeto que haría de ella lo que tuviese a bien. El criminal, en la lógica de la violación, no es cuestionado porque es hombre, y, según dicha lógica, no se cosifica a un hombre.

En la lógica de la violación, toda y cualquier culpa recae sobre la víctima. Al hacer recaer la culpa sobre la víctima, el violador no es responsabilizado por su acto. El violador proyecta su culpa en el otro y puede aprovechar su libertad. Ahora bien, un violador no consigue eso solo. Precisa del apoyo de mucha gente. De una sociedad entera. En la Edad Media, Gervais de Tilbury tuvo apoyo total de la Iglesia y

del tribunal que funcionaba según las leyes de la propia Iglesia, leyes hechas por sacerdotes: el tribunal de la Santa Inquisición. "Santa", en este caso, tampoco es una simple ironía, sino otra perversión más.

No obstante, hoy como ayer, no hay violador que se quiera responsabilizar de sus actos. Por tanto, la sociedad puede ayudarlo.

El acto de responsabilizarse implica la capacidad de reconocer que otras personas, lesionadas por un acto, tienen el derecho a reivindicar reparación. Es el derecho de exigir protección frente al crimen posible. Pero el violador no es culpabilizado por su acto, porque actúa dentro de una lógica sustentada socialmente, lo que implica una razón de las cosas. O el violador actúa por razones, como Gervais cuando creía tener "la razón", o por su naturaleza de hombre —que era "su razón", creyéndose con derecho a tener sexo con una mujer a la que encuentra por ahí, independientemente de la voluntad de esa mujer de tener sexo con él—. Esto es absurdo si pensamos según la lógica democrática, pero no lo es según la lógica de la violación, que es antidemocrática y autoritaria en su ámbito más íntimo y que sirve para no responsabilizar a quien detenta el poder. La mejor definición de dictadura que podemos usar es esa: dictadura es cuando el poder mata sin responsabilizarse por lo que hace. ¿El poder inventó la lógica de la violación o la violación inventó la lógica del poder? La respuesta es más que simple.

Toda mujer es violable

En el caso de la historia que acabamos de contar, la doncella no fue violada por Gervais, pero era considerada violable por éste. Fue a la hoguera porque se resistió al sexo, pero también porque juzgó que el sexo que se demandaba de ella era algo que la perjudicaría.

Sin embargo, la violación potencial que podemos percibir en este caso no era vista por Gervais como una violación. Era, según su lógica de violador, apenas su derecho. El sexo implicado en dicho derecho no era considerado algo diabólico ni hediondo. Por un mecanismo proyectivo, por el cual ella debería ceder ante un hombre irresistible, la propia violación era, en aquel contexto, apenas una especie de sexo lógico en la cabeza autoritaria del violador. No una violación, porque violación es un nombre demasiado feo con el que el violador no quiere ser designado. El crimen de Gervais no era, para él, un crimen. ¿Por qué? Simplemente porque eran él —y su institución, la Iglesia— quienes dictaban las reglas, pervirtiendo el sentido de las cosas y

acusando al otro de no haber entendido este sentido. La doncella —que era la víctima— es la que fue acusada del crimen, en una inversión perversa que sólo la lógica de la violación es capaz de sustentar; lógica que es elemental en el machismo universal al que las mujeres están sometidas desde hace mucho.

Para la lógica de la violación, la mujer es siempre caza, presa. Por la lógica de la violación, se piensa más en el error de la víctima que en el error del criminal. Es como si la víctima fuese culpabilizada por no haber escapado, por no haber corrido más rápido, por no haber desaparecido antes o por parecer demasiado mujer. En Brasil y en muchos otros países, como India —para poner el ejemplo del país más violador del mundo—, la lógica de la violación hace que las mujeres necesiten camuflarse para sobrevivir. Pero, aun así, bien protegidas, serán violadas. Incluso con burkas, porque, como la doncella deseada por Gervais, el violador pensará como éste y lanzará sobre ella su condena.

Es mejor no parecer demasiado mujer, reza la lógica de la violación, pero añádase que, en dicha lógica, al mismo tiempo, se hace apología de la mujer cosificada por la industria cultural de la pornografía, en la publicidad, en el cine, en la moda, en las revistas y programas de televisión del llamado universo femenino, una de las trampas más exitosas en la invención del ideal femenino. En la lógica de la violación, la ambigüedad reina: ser mujer tiene dos pesos y dos medidas que siempre son dictadas siguiendo la lógica de la violación típica de la sociedad machista, en resumen, patriarcal.

La lógica de la violación define a la víctima como culpable. Ahora bien, la lógica de la violación no es distinta de la de la dominación en general, aplicada a las mujeres. Es la misma lógica que permitía que los blancos —dueños de los negros esclavizados por ellos—

privasen de libertad, golpeasen y matasen a éstos. Es la misma lógica, por desgracia, que se aplica por parte del gobierno —o de los dueños del poder en general— a los pobres hoy día.

Teniendo en cuenta que la amplia campaña “No merezco ser violada”, que circuló por Internet en países como Brasil, tuvo efectos reactivos tales como manifestaciones organizadas por grupos de hombres que, como herederos de Gervais, el violador medieval, afirman “tengo derecho a ser machista”, podemos meditar un poco más sobre la mentalidad violadora, lamentablemente común tanto en hombres como en mujeres. Es preocupante que muchas personas, hombres y mujeres, afirmen o acepten la idea de que las mujeres que visten ropa

que muestra su cuerpo merecen ser violadas. En cuanto a las mujeres que piensan así, podemos decir que no reflexionaron sobre lo que les concierne.

De las personas en general no se puede decir que estén pura y simplemente a favor de la violencia contra las mujeres, sino que entienden que la violación es un tipo de violencia diferente en función de algo que la mujer hizo, de ahí la cuestión del merecimiento. Esta violencia que es la violación —en la lógica de la violación— es una violencia en cierto modo merecida por la víctima, que, en rigor, ya no es considerada como víctima, sino que, en una inversión perversa, se torna culpable. Esto no quiere decir que el 65% de los brasileños estén a favor de la violación, no es tan sencillo. Tampoco quiere decir sin más que la violación es un tipo de violencia en la que la víctima participa como culpable. No es lógico, en este sentido. La violación es el acto en que la otra —la violada— no tiene ninguna oportunidad de defensa porque está condenada a priori.

¿Qué es ser mujer como ser violable? Viviendo dentro de la lógica de la violación, el 65% de la población piensa que nadie debería simplemente ser mujer. Ahora, ¿qué es ser mujer? No es posible usar cualquier tipo de esencialismo, cualquier definición sería un error ontológico; la filosofía y la teología, así como todas las ciencias y la sociedad en su conjunto, cometieron ese error esencializando o naturalizando a las mujeres bajo el término la mujer. Ahora, ser mujer se relaciona con parecer mujer o autodefinirse como tal. En la lógica perversa de la violación, ser mujer es condición ontológica pasible de violación. De ahí que los machistas que incorporan la lógica de la violación se crean con derecho a violar travestis, que también son mujeres. La violación es como una condena dirigida a todos los que son mujeres, sea porque se parecen —son heterodenominadas—, sea porque se autodenominan.

Por tanto, en la lógica de la violación, que rige la sociedad, el veredicto que se lanza sobre cualquier mujer es: “Está condenada a la violación”. ¿Y por qué? Porque, según esta lógica, la mujer es ontológicamente condenable por ser/parecer mujer. Su apariencia, su condición estética, apenas revela su condición ontológica. De ahí la apelación que el violador hace a la ropa. Porque la ropa hace a cualquiera parecer mujer y, a lo que se ve, ser mujer de alguna forma, es decir, ser violable.

Pensar en la víctima y olvidar al criminal Hasta ahora hablamos mucho de la víctima que forma parte, que es la presa, de la lógica de la violación. Pero es justamente la lógica de la violación, como dijimos, la que hace pensar más en la víctima que en el criminal. Por eso, es importante percibir que la lógica de la violación es la misma que el régimen nazi aplicó a los judíos en los años 40 del siglo XX en Alemania; que los judíos aplican a los palestinos hoy; que los franceses aplicaron a los nigerianos; que los dueños de los macdonalds aplican a sus usuarios y trabajadores; que el gobierno aplica a los pobres bajo el régimen policial militar actual; que los hacendados rurales brasileños aplican a los indígenas, afirmando que están equivocados en sus reivindicaciones.

Son unos pocos ejemplos del mar de ejemplos del mundo. El odio al otro se expresa de muchos modos; muchos son víctimas del odio patriarcal —capitalista, judeo-cristiano-islámico, europeo—, y las mujeres siempre fueron víctimas especiales de este odio, directamente dirigido a ellas en el interior de la casa y en todos los espacios visuales o virtuales, en los cuales fueron transformadas en objetos mistificados por la ambigüedad misógina, que a veces elogia para poder dominar mejor.

Los propios hombres, potenciales violadores, pueden preguntarse por el sentido que tiene ser “hombre” en nuestro mundo, teniendo en cuenta la posibilidad de la violación. Cabe a toda la sociedad pensar en la víctima, pero también en la poco percibida figura del violador, que, salvo excepciones, es siempre un hombre —cualquier excepción que pueda aducir confirmará la regla general de que la violación es realizada por hombres contra mujeres y contra todos aquellos que tuvieran características consideradas femeninas, homosexuales, travestis, niños, animales incluso.

¿Cómo se vuelve alguien un violador? Me gustaría plantear algunos aspectos importantes a tener en cuenta en este intento de pensar en la condición masculina como potencialmente violadora. La pregunta central que tengo en mente es la siguiente: ¿cómo alguien

se vuelve un violador? Pienso que esta pregunta puede ayudarnos a pensar en el violador que la sociedad —padres, profesores, instituciones, medios de comunicación— crea diariamente. El violador es aquel que se ve con un extraño derecho a la violación, como quien reivindica el derecho a ser machista. Y sólo puede pensar así porque es una personalidad autoritaria, que, como tal, no tiene capacidad de

ver al otro. Paranoico, se siente el centro del mundo, el mundo en el cual él es el rey y la mujer, como mucho, la sierva. En este sentido, todo violador es como Gervais de Tilbury, se cree un hombre irresistible. Como el clérigo medieval, piensa que tiene toda la razón al desear a una mujer y decidir quemarla en la hoguera porque no obtuvo de ella lo que quería. Como Gervais de Tilbury, el violador, que reivindica a la "Santa" Inquisición de la sociedad el derecho a ser machista y degradar y violentar a las mujeres, es también un histérico que mueve un mundo —las redes sociales, por ejemplo— para ocultar la herida narcisista que le produjo el rechazo. Disimula hasta aniquilar al otro para poder ser algo. Muchos nunca pensaron en la cuestión de la histeria masculina, ya que, en la lógica de la violación, sólo cabe pensar que las histéricas son las mujeres.

Así, el violador, autoritario e irresponsable, él mismo un histérico, reivindica la supremacía masculina en la que se deleita. Aún vivimos en la Edad Media; sólo invirtiendo la lógica de la violación saldremos de ella.

"Mal de ojo" – Una pequeña nota sobre la envidia, el miedo y el odio en la televisión

En muchos países del mundo, la televisión sustituyó a los libros.

Esto no quiere decir que quien ve la televisión no lea libros, sino que existe una cultura en la que la televisión tiene un poder tan increíble que dispensa de otras experiencias intelectuales. No nos engañemos, la televisión es una experiencia intelectual, una experiencia de conocimiento, tan sólo que marcada en muy gran medida por el empobrecimiento del lenguaje. La televisión opera con nuestra envidia. La metáfora del "ojo de cristal" le cuadra bien, no sólo porque explica el lugar de la televisión como "prótesis del conocimiento", sino porque el ojo de vidrio tiene la estructura de la envidia. La televisión es un "mal de ojo" de vidrio.

La envidia es un tipo de deseo impotente. El envidioso es siempre impotente. Dirige su mirada a lo que envidia, y se siente menor, de ahí su rabia, su rencor, su resentimiento. A él le gustaría ser de otro modo, pero no lo es. La vida del envidioso es muy triste porque no puede hacer nada. No puede ser otra persona, no puede ser mejor de lo que es. Pero sólo está delirando, porque podría aprender a desearse a sí mismo y ser una persona diferente.

El telespectador es aquella persona que está orientada a la envidia, no al deseo. ¿Cuál es la diferencia entre una cosa y otra?

Que la envidia te hace imitar al otro, mientras que el deseo nos permite inventarnos. El envidioso no quiere ser una persona singular.

En lugar de mirar su cuerpo, su ropa, su trabajo, su vida en general como si fuese una obra de arte en construcción, se mira como un error que sólo se puede corregir por imitación a un modelo. Tal es el modelo que envidia e imita.

La imitación conduce a comprar. Comprar, además, ya es un acto de imitación. El otro compró y yo también compro. El otro usa y yo también uso. Llevado al extremo, el otro ve una película, una novela, y yo también las veo. Así, la persona se siente poderosa, haciendo

"lo correcto", teniendo ventaja. "Deseo de audiencia" es el nombre

de este proceso de imitación, que es el mecanismo social de la envidia.

La televisión intenta administrar los afectos de las personas. La envidia es un afecto bien primitivo. En cada época, la televisión administra afectos y sentimientos. La envidia es básica en la televisión. Es el plano de fondo, el suelo, la base de la experiencia que la gente tiene con la televisión. Pero hoy día hay en juego otros sentimientos.

En nuestra sociedad, quien quiere tener el poder usa el miedo contra la población. Se habla de la "cultura del miedo". Cultura que es introducida a diario en los hogares familiares por medio de la televisión.

Las personas no saben cómo les hace mal la televisión. Quien tiene un prejuicio contra la marihuana, por ejemplo, debería replanteárselo, porque la marihuana puede ser algo bueno para muchas personas. Estaría bien tratar de entender esto. Pero la televisión, del modo en que se utiliza, no hace bien. Tiene el efecto de una droga muy dura y destructiva.

El prejuicio no es bueno, pero es increíble cómo las personas yerran el blanco del prejuicio. Porque si fuesen a usar aquella parte del prejuicio que es un fondo de crítica para comprender las cosas, deberían utilizarla para entender la televisión. Las personas no tienen idea de los daños y perjuicios que la televisión causa en sus vidas. Un daño político, porque, de tanto ver televisión, se las convence para que se queden en casa encerradas y bien distantes de las cuestiones

políticas, que son las que deciden sobre sus propias vidas. Ven a ladrones y criminales en la televisión y piensan que, delante de ella, están a salvo. La televisión les ofrece imágenes de crímenes y, al mismo tiempo, la prisión ante la pantalla dentro de casa. Pensemos si esto tiene sentido.

Ante la pantalla, las personas quedan convencidas y piensan que la televisión les va a dar todo lo que precisan saber. Las personas que están sentadas frente a la pantalla no saben lo que les está sucediendo. No saben que perdieron su capacidad de entender. No saben que simplemente repetirán lo que la televisión les ha dado.

Pero se equivocan, porque piensan que la televisión les dio algo

gratis, cuando es obvio que más bien les vendió algo. Y les vendió cosas terribles, como los prejuicios. Y miedo, mucho miedo, porque, sin miedo, la propia televisión no sobreviviría como la industria y el mercado que es.

La pantalla de la televisión es un escaparate. Esto lo sabe bien todo el mundo. Pero es un escaparate que vende sentimientos. Las personas se quedan paradas delante de él, mientras se llenan de envidia y de miedo. Y esto aporta muchas ventajas a la vida en su conjunto: si las personas no tuviesen esos sentimientos, harían otras cosas, y muchas cosas serían diferentes. Pero la televisión promueve la distracción y un tipo de relajamiento político. Al mismo tiempo que incita al consumo. La televisión es una prótesis también de los sentimientos. Es decir, nadie precisa sentir otra cosa que no sea lo que aquélla propone sentir. Quien ve la televisión, sea un culebrón, un telediario o un reality show, tiene que estar atento al contenido y la forma de aquello de lo que está siendo convencido.

El odio es usado por el poder. Y la televisión es un brazo del Estado y del Capital que vende odio. El suelo fértil del odio es la envidia. El odio es la concreción de la envidia. ¿Por qué el odio es la acción violenta por medio de palabras y actos? Un envidioso compra el odio sin preocuparse del precio que paga. Porque, a través del odio, puede destruir aquello que envidia. Y aplacar su propio vacío.

Las acciones del odio están en alza en el medio televisivo, y también en las redes sociales que imitan la televisión (en un gesto de multiplicación envidiosa…).

Los que gritan contra los muchachos de la periferia, contra negros, transexuales, mujeres, indígenas, esconden, con su odio, una envidia

de fondo. Miran el mundo con esos ojos de vidrio que echan mal de ojo. En la base de la envidia hay un embotamiento subjetivo, incluso una estupidez emocional. El envidioso es alguien embotado que no consigue inventar una vida de deseo. No ve nada, porque utiliza ojos de vidrio. Entonces se realiza a través de la violencia, porque no consigue ver ni sentir nada mejor. Y esto lo aprendió delante de la pantalla de la televisión.

La gente debería sentir pena del envidioso porque fue criado en el miedo. Pero el odio, que es un conjuro explosivo, destruye todo lo

que encuentra a su paso y, contra él, sólo caben mucha ética y mucha política. Por eso en Brasil tenemos que adoptar otro rumbo.

Aprender a ver con mejores ojos a los otros que sufren, y aprender a mirar más hacia nosotros mismos.

Coronelismo intelectual

Podemos llamar "coronelismo[1] intelectual" a la práctica autoritaria en el campo del conocimiento. Un campo extenso, que comienza en la investigación científica universitaria y se extiende por la sociedad en su conjunto, desde los medios de comunicación hasta el básico botiquín en el que las ideas entran en juego. Coronelismo intelectual es la postura de repetir hasta el agotamiento ideas ajenas. La reflexión sólo dificulta, por eso se evita.

Encarnación de prepotente elocuencia, la paradoja del coronelismo es alimentar un orden colectivo de silencio en el que el debate no existe, el culto a la verdad acabada o a la ignorancia es la regla, así como la apología del gesto de hablar sin decir nada, que culmina en el discurso vacío y perverso de las habladurías, versión popular del eruditismo —ambos parten del consumismo de lenguaje en boga—.

No hay mucha diferencia entre la barra del bar y la mesa redonda de los académicos, que parafrasean a cualquier filósofo clásico apenas por amor al fundamentalismo exegético.

Mientras se habla sin decir nada, ayudados por el periodista que repite lo que se entiende por la sacrosantificada "información", mercancía de la contrarreflexión actual, los coroneles pueden comentar que los otros no saben nada y practicar el "discurso verdadero" en sus artículos, estilo "más de lo mismo", moneda cadavérica con la que se llena el cofre de las harramientas de medición de productividad académica en

nuestros días.

Lamentablemente, el coronelismo intelectual sigue siendo fuerte en la filosofía y las ciencias humanas, en la verdad de los especialistas tanto como en la de los ignorantes, apenas separados por una titulación o por la falta de ella. Profesores y estudiantes, sabios y legos, todos se sirven metodológicamente de los frutos de ese árbol podrido. La práctica del pensamiento libre que se autocritica y, consciente de su inconsciencia, busca su propio proceso de autocreación, tal vez sea la contraverdad capaz de cortarlo por la raíz.

He ahí la cultura del lacayo intelectual, del buen servidor siempre dispuesto a la reproducción de la misma. En ella, la buena oveja especializada en firmar las verdades del señor feudal, que un día las emitió en un ritual de sacralización, ya no es fácil de distinguir del lobo. La semejanza entre el pelota, el creyente y el líder paranoico que le guía, revela la verdad del mimetismo. Los seguidores de los líderes de rabo entre las piernas ladran para mostrar que aprendieron bien el refrán. Agitan las alas alrededor de la bombilla esperando que ésta también se quede donde está; de lo contrario, no sabrían lo que hacer.

Las consecuencias del coronelismo, en un país de antipolítica y antieducación generalizadas como Brasil, son aún más graves que el miedo a pensar. Es el hecho de que ya no se piensa más. La ausencia de debate no refleja el miedo a exponer ideas, sino la falta de éstas. La inacción es el corolario de la imposibilidad de cambiar, porque el campo de las ideas en el que surge la vida ya fue socavado. El coronel ríe a solas ante la imposibilidad de cambios, pues ama el monocultivo, la monocultura, mientras que odia el cultivo de ideas diferentes o de ideas ajenas. El autoritarismo intelectual no está hecho meramente de odio al otro, sino de la envidia de la exuberancia creativa en otro territorio, en otra experiencia de lenguaje. Conservadurismo es su nombre de pila.

El coronelismo no es simplemente la zona gris en la que no podemos distinguir al ignorante del culto, sino la política generalizada interiorizada por todos —salvo excepciones— debido a la letal desubjetivación académica de la que somos tanto víctimas como verdugos y que, en el campo del saber general, surge como robotización y plastificación de las personas entregadas como zombies a los mecanismos del sinsentido generalizado que, es preciso observar, debe ser aparentemente deseable por la pretendida libertad de cada uno.

Frente a la esclavitud intelectual, sólo un contradeseo puede generar

emancipación. La práctica de la invención teórica, la libertad de la interpretación y de la expresión, nos obligan a ir contra los ordenamientos de la dictadura micrológica de lo cotidiano, donde la ley magna reza "prohibido pensar". Como puede verse, la dirección

parece que, en la actualidad, únicamente se encuentra en desviarse de los caminos dados.

[1] Término que define la estructura de poder privado sobre el poder público en el ámbito local, desarrollada en Brasil durante la primera república (República Vieja, 1889-1930). Se caracteriza por las relaciones clientelares, el padrinazgo, el fraude electoral y la desorganización de los servicios públicos.

Se sigue empleando hoy para distinguir las políticas que aún adolecen de estos rasgos. [N. del T.]

El arte de escribir para idiotas Marcia Tiburi y Rubens Casara Para quienes no leerán este artículo

(y para los que aman la ironía)

En nuestra cultura intelectual y periodística surge una nueva forma retórica. Se trata del arte de escribir para idiotas, que, entre nosotros, ha tenido mucho éxito. Pensábamos haber alcanzado el fondo del pozo en términos de producción de idioteces para idiotas, pero proliferan las subformas, subgéneros y subautores que sugieren la creación de una nueva ciencia.

Estamos bromeando, pero, cuando se trata de pensar en la forma asumida actualmente por la "voz de la razón", tenemos que dejar de reír y comenzar a pensar.

Artículos funestos y reaccionarios forman parte de periódicos y revistas desde siempre, pero el arte de escribir para idiotas se va especializando a lo largo del tiempo y sus artistas pasan de la posición de retóricos de baja categoría a príncipes de los medios de comunicación de masas. Actualmente, los idiotas de la derecha tienen, en los grandes medios, más espacio que los idiotas de la izquierda. Pero esto en nada afecta a la forma en la que se puede escribir para idiotas.

Antes de nada, hay que decir que el término idiota que aquí empleamos conserva algo de su viejo uso psiquiátrico.

Etimológicamente, idiota tiene relación con aquel que vive encerrado

en sí mismo. En la psiquiatría, la idiocia era una patología gravísima, que, en términos sociales, podemos decir que continúa siendo muy grave.

En la historia entra en escena una tipología psicosocial, basada en dos tipos ideales de idiotas: el idiota de pura cepa, dentro del cual destaca la subcategoría del idiota representante del conocimiento paranoico, y el neoidiota, donde sobresale el idiota mercenario, que se lucra con el arte de escribir para idiotas.

Veamos quiénes son:

El idiota de pura cepa es fruto de un determinismo: no puede dejar de ser idiota. Sea en razón de la tradición en la que se inserta o de un déficit cognitivo, se trata de un idiota auténtico. El idiota de raíz se divide en tres subtipos:

1.1. Ignorante orgulloso: no se abre a la experiencia del conocimiento. Repite clichés introducidos en lo cotidiano por los medios de comunicación que conoce —la televisión y los periódicos de gran circulación—, en los que la información está controlada. Su formación está "mediatizada", pero no lo sabe y se enorgullece de lo que le permiten conocer. En su expresión límite, el ignorante orgulloso dice "soy fascista" sin conocer la experiencia del fascismo clásico de la década de 1930 ni el significado actual de la palabra, del mismo modo que es capaz de defender, sin razón alguna, ideas acerca de las cuales nada sabe. Un ejemplo muy actual: a pesar de que la violencia no haya disminuido en los países que redujeron la edad penal, la ignorancia de la que se enorgullece el idiota lo hace defender esa medida como solución para los más diversos problemas sociales. Éste se aproxima al "asno" al imitar al representante del conocimiento paranoico, presentado en las líneas que siguen.

1.2. "Asno": no hay mucho más que decir. Incluso rodeado de información por todos lados, no consigue unir los puntos. Por ejemplo: el "asno" participa en una manifestación "democrática"

para defender la vuelta de la dictadura. A buen entendedor…

1.3. Representante del conocimiento paranoico: con estudios o autodidacta, el representante del conocimiento paranoico puede ser, en cierto aspecto, genial. En su forma, Freud comparaba la paranoia con una especie de sistema filosófico. El paranoico tiene certezas, la falta de dudas es lo que lo convierte en idiota. Si dudase, podría ser un filósofo. El conocimiento paranoico crea monstruos que él mismo cree

poder combatir a partir de sus certezas. El comunismo, el feminismo, la política de cuotas o cualquier política que pueda producir un desplazamiento de sentido y poner en duda sus certezas,

ocupan el lugar del monstruo para algunos paranoicos mediáticamente importantes.

1.4. Es curioso, porque el representante del conocimiento paranoico puede parecer inteligente, pero su afecto paranoico le impide probar otras formas de ver el mundo, abortando la potencia de la inteligencia, que en él es, en todo momento, mortificada. Esto lo aproxima al “ignorante orgulloso” y al

“asno”. En términos vulgares y comprensibles por todos: es el folleto de la inteligencia

El neoidiota: podría ser un idiota, pero su elección, su adhesión a la tendencia dominante, lo coloca en ese lugar. No se puede olvidar que, además de cognitiva, la inteligencia es una categoría moral. El neoidiota no es un simple idiota, sino también un canalla en potencia. Hay dos subtipos de neoidiota:

2.1. El idiota mercenario quiere ganar dinero. Sirve a los intereses dominantes, pero es un idiota como otro cualquiera, porque no gana tanto dinero, aunque venda su alma. En esta categoría, prevalece el mercenario sobre el idiota. Por eso, podemos hablar de un idiota entre comillas. Gana dinero diciendo idioteces para los idiotas que lo leerán. Su lector tipo se divide entre el “asno” y el idiota cool. Escribe aquello que hace al “asno” pensar que es inteligente. El idiota cool, a su vez, se siente legitimado por lo que lee. Lo cual revela la responsabilidad del idiota mercenario en el crecimiento del pensamiento autoritario en la sociedad brasileña. Presentar a Homer Simpson o cualquier otro ejemplo de “asno” como modelo ideal de telespectador o lector es paradigmático en este contexto.

2.2. El idiota cool lee lo que escribe el idiota mercenario.

Repite sus ideas con la esperanza de ser aceptado socialmente, de destacar como sujeto de ideas (prefabricadas). Le gusta exhibir su lectura del periódico o del blog, y usa las ideas del articulista —del representante del conocimiento paranoico o del idiota mercenario— para tornarse cool. Sigue la tendencia

dominante. Al contrario del “asno”, en él sobresale el esfuerzo por estar a la moda. Como, a diferencia de sus ídolos, no escribe en periódicos o blogs famosos, transforma Facebook y otras redes sociales

en su palco. Ante esto, tenemos los textos producidos a partir del arte, altamente falaz, de escribir para idiotas. El éxito que alcanzan tales textos se debe a un conjunto de reglas básicas. Identificamos diez, pero la capacidad para escribir idioteces se ha revelado ingeniosa y no debe ser menospreciada:

• Tratar como idiota a todo el mundo que no está de acuerdo con las idioteces defendidas. El texto es construido a partir del narcisismo infantil del articulista.

En el texto sobresale el autor, en detrimento del argumento. Así, él reafirma su propia imagen descalificando la diferencia y la inteligencia ajena para venderse como inteligente.

• No dejar jamás que su lector se sienta como un idiota.

Sustentar idioteces con las que el lector (el "asno", el ignorante orgulloso y el idiota cool) se identifique, lo que hace que el mismo se sienta inteligente.

• Abordar de forma sensacionalista cualquier tema, cualquier asunto; sea socialmente relevante o no, acaba siendo tratado de manera espectacularizada.

• Transformar temas no importantes en instrumentos de ataque y descalificación de la diferencia. Por ejemplo, la depilación femenina fue un asunto presentado de modo enervante, excitante, demonizante y estigmatizante por ciertos practicantes de este arte. En este caso, el prejuicio de género ocultó la falta de materia del articulista.

• Distorsionar hechos históricos adecuándolos a las hipótesis del escritor. En una especie de perversión inquisitorial, el acontecimiento acaba sustituido por la versión distorsionada, que responde a la intención del autor del texto para idiotas.

• Atacar a alguien. Éste es uno de los aspectos más importantes del arte de escribir para idiotas. La limitación argumentativa se oculta tras ataques personales. Se crea un enemigo al que hay que combatir. El enemigo es de lo más variopinto, pero siempre alguien que representa, en la fantasía del escritor, el ideal contrario al de sus lectores (los idiotas: el "asno", el ignorante orgulloso y el idiota cool).

• Reducir todo a una visión maniquea. Toda complejidad desaparece en los textos escritos para idiotas. El mundo es presentado como una lucha entre el bien y el mal, lo cierto y lo errado, el comunismo y el capitalismo, dios o el diablo.

• No considerar distinciones conceptuales. En los textos escritos para idiotas, los conservadores son presentados como liberales, los comunistas son confundidos con anarquistas, etcétera.

• Invertir en clichés e ideas fijas. Los clichés son pensamientos cerrados y de fácil acceso. Sin el esfuerzo de la reflexión crítica, los clichés dan la sensación inmediata de inteligencia. De la misma manera, el recurso a las ideas fijas es una estrategia para garantizar la atención del lector idiota (el "asno", el ignorante orgulloso y el idiota cool) y reforzar las certezas en torno a las hipótesis del escritor —este particular, Goebbels, el jefe de la propaganda de Hitler, lo comprendía bastante bien—.

• Escribir mal. La pobreza coloquial y las limitaciones gramaticales son esenciales en el arte de escribir para idiotas. No se puede sorprender al lector idiota, pues puede sentirse ofendido con algo más inteligente que él mismo. Debe ser capaz de entender el texto al leer algo que él mismo piensa o que puede comprender. Debe sentirse adulado por la idiotez que ya conoce o que el escritor quiere que conozca.

(Más allá de lo identificado anteriormente, queda una cuestión para todos aquellos que desean escribir para idiotas: ¿cómo alcanzar la indigencia esencial en forma y contenido que concierne a este arte?)

El arte de escribir para idiotas constituye parte importante de la retórica actual del poder. Saber es poder, hablar/escribir es poder, y el idiota que habla y es escuchado, que escribe y es leído, tiene poder. El empobrecimiento del debate público se debe a estas cabezas de cartón, hecho que es identificado por pensadores tanto conservadores como progresistas.

El gran desafío, por tanto, mayor que la confrontación reduccionista entre derecha e izquierda, desarrollistas y ecologistas, gubernamentales y oposición, machistas y feministas, parece ser el que implica a los que piensan y a los que no piensan. Sin pensamiento no hay diálogo posible, ni emancipación a nivel alguno.

Si no hay límites para la idiotez, al contrario de la esperanza que llevó a escribir este texto, lo que queda es recluirse y acumular alimentos.

El consumismo del lenguaje

Uno de los rasgos de la cultura hoy día es la proliferación de textos, ideas y opiniones. Hablamos mucho, decimos demasiado.

Transmitir información particular se ha convertido en un hábito desde

la invención de Internet y, más aún, de las redes sociales. Se puede decir que vivimos hoy los excesos del lenguaje, con la difusión y réplica de todo lo que nos pasa por la cabeza. Si, como decía Wittgenstein, los límites del mundo son los límites de mi lenguaje, entonces creemos que, por la cantidad, nos tornamos grandes personas que viven en mundos muy vastos.

No siempre hay criterios en la realización de nuestros actuales actos de lenguaje. Hablamos mucho y pensamos poco en lo que decimos. Por un lado, tal vez estemos pensando demasiado rápido; por otro, tal vez estemos confiando demasiado en los pensamientos acabados que nos van sirviendo mientras no encontramos nada mejor. En medio de la maraña del lenguaje en la que nos vemos enredados, perdemos la oportunidad de comprender por qué agarramos la primera explicación que nos aparece en el mercado de las ideas, como si estuviera expuesta en una estantería de ofertas.

Seguimos dejando de lado la potencialidad de comprender. Lo que ya está explicado nos sirve bien. Mientras tanto, en la democracia de los afectos, estamos compartiendo una angustia. Como toda angustia, no tiene un rostro definido. Y esto acaba causando más y más angustia. Una angustia que contamina todo lo que se dice, sin que, al mismo tiempo, se pueda saber exactamente lo que quiere decir.

No es inusual la sensación de que, en medio de tanta cosa ya dicha, y que aún está en proceso de decirse, no hay mucho más que decir y que, por eso mismo, se debería intentar decir algo nuevo. O

callarnos de una vez. Abandonar la propia intención y decir cualquier cosa es, no obstante, mucho más fácil. Hay un placer en hablar que no tiene comparación con el placer de callar —éste, en la actualidad, bien debilitado.—. Está claro que, en una sociedad en la que se

controlan y se administran los placeres, se fomenta el habla, no el silencio. El ruido sirve para mucho, sobre todo para generar vacío.

Perder de vista el vacío del pensamiento y el vacío de las propias emociones, que llevan a discursos en sí mismos vacíos, forma parte del proyecto de la sociedad actual. Es complicado decir “proyecto de sociedad”, porque la sociedad, ese todo autoorganizado, parece justamente no proyectado y sustentado en el vacío. La voluntad de decir sin tener nada que decir viene a ser un retrato de cómo estamos perdidos socialmente en este vacío colectivizado y democratizado. Perdidos en un gran desencuentro que es imposible considerar que haya sido orquestado.

En este vacío general no sabemos tampoco a quién dirigir lo que decimos. Esa falta de lugar, combinada con la compulsión a decir, genera desastres. Los afectos que construyen un clima caótico son los mismos que conducen hoy a un clima de odio entre nosotros.

Estos últimos suenan absurdos. Quien es blanco de un discurso de odio, por ejemplo, percibe el sinsentido de aquello que es dicho.

Quien es víctima de un discurso de odio sabe, aunque no lo elabore de esa manera, que lo que se dice es fruto de un intento de decir cualquier cosa destinada a un blanco cualquiera. A nadie le gustaría ser blanco de un discurso dirigido a cualquiera. Mucho menos de un discurso lanzado al azar contra un blanco previamente elegido sin criterio alguno, que sobrepase aquello que llamamos idiosincrasia, una elección aparentemente irracional. El prejuicioso puede ser el machista que ataca a las mujeres, el racista que ataca a los negros, el homófobo. En el fondo, con todo, este discurso aparentemente espontáneo e irracional está lleno de racionalidad, aquella que instrumentaliza, transforma a una persona en cualquier cosa. Las palabras se tornan armas. El prejuicio es un tipo de injusticia que se expone en el lenguaje, pero también se crea a través de él. Es, en este sentido, como se puede decir que, al hablar, estamos haciendo.

Si tenemos en cuenta que hablar de cualquier cosa es muy fácil, que hablamos en exceso y de cosas que no son necesarias, un nuevo consumismo emerge entre nosotros, el consumismo del lenguaje. El problema es que, como cualquier consumismo, genera mucha basura. Y, como el problema de cualquier basura, no retorna

a la naturaleza como si no hubiese pasado nada; altera profundamente nuestras vidas en un sentido físico y mental. Lo que se come, lo que se ve, lo que se oye, en una palabra, lo que se interioriza, se torna cuerpo, se torna existencia.

Deriva

Tal vez nuestra sensación de pérdida encuentre una imagen en la metáfora de un mar en el que alguien está a la deriva. Hace tiempo que se usa la metáfora de la navegación para comprender qué es Internet, por ejemplo. Nuestros mensajes en las redes sociales son como aquellas famosas botellas lanzadas al mar con la esperanza de que alguien sepa dónde estamos y venga a salvarnos de nuestra condición de perdidos. La metáfora de la botella lanzada al mar tiene sentido en una época en la que navegar por Internet es necesario, y vivir…, bueno, como decía la canción, vivir no es necesario. Este no

vivir concierne a lo virtual, donde es fácil realizarse hoy día.

Realizarse en la paradoja de la irrealización. Nos acostumbramos a la deriva que supone esa vida virtual, que hace las veces de certeza.

Una certeza por acomodación. Éste es un dato extraño, nos acostumbramos a la deriva porque, paradójicamente, como forma de la incertidumbre total, nos trae algo cierto: no preciso ir a ningún lugar, no es preciso salir de nosotros mismos.

Pero continuamos sintiéndonos perdidos. Y, paradójicamente, sólo porque estamos presos en la isla de nosotros mismos. Y no deseamos otra cosa. Es bien posible que aquella botella lanzada al mar no tenga el objetivo de comunicarnos con nadie. Que tenga simplemente un fin en sí. Que, además, sea una botella de plástico lanzada más bien por descuido, o simplemente porque todo el mundo hace eso de arrojar botellas al mar; que, de hecho, ya no sirva para que nos encuentren.

Lanzamos muchas botellas al mar en gestos repetitivos y compulsivos. Puede incluso que estemos de algún modo realizados en nuestra irrealización. Que el aislamiento, que la prisión en la isla de nosotros mismos, sea el lugar donde, en cierta manera, queremos estar. Puede ser por comodidad, la cual, en última instancia, nos lleva al conservadurismo. Puede ser que estas botellas sean meros instrumentos de mantenimiento de este estado de cosas y que, por eso mismo, den la impresión de que la comunicación,

lanzada al azar, no precise de un contenido. Cuando la comunicación vale por sí misma, cuando lo que era medio se torna fin, entonces es necesario parar para pensar si no estamos usando esto para engañarnos sobre alguna cosa.

Si pensamos un poco más, veremos que, en el fondo de todos los afectos que transitan entre los odios y los amores diarios, en el fondo de la angustia insuperable, está la desesperación. Una deses -

peración en estado absoluto, que no admite ninguna esperanza. Y

esa desesperación es la que no nos permite vivir una buena experiencia con su inevitable deriva y la que usa la máscara del discurso para no ser vista. Mirar a la desesperación sería aún más desesperado. La deriva que experimentamos es, por ello, medio extraña, porque hay una isla siempre disponible. Podemos estar confortables en nosotros mismos, donde ya estamos. En todo esto, fue nuestro deseo el que se vio interrumpido por la oferta de un mundo acabado, y esto es lo que nos desespera. La desesperación no es la

ausencia de la esperanza, sino del deseo.

En el fondo, es ese suelo firme, esa certeza de algo, lo que nos atrae a la isla de nosotros mismos. Lo que se prometía con la trascendencia es la pura inmanencia, cada día más rebajada a mercancía. Lo que se promete en la religión o en el consumo —él mismo religioso—, en la vida de las mercancías y de las experiencias que se pueden comprar, es un salto a la felicidad, confundida con los valores de seguridad incuestionable y promovida como pura función de repetición. La función de la repetición es evitar el cuestionamiento. Y si evitamos el cuestionamiento, negamos muchas cosas. Evitamos esa conversación transformadora que es el diálogo.

En este marco general, el aislamiento en comunidad es la fórmula de lo que se vive hoy en términos sociales y políticos.

En vez de navegar sobre un pedazo de madera del barco destrozado en el que un día cruzamos el mar, en vez de estar flotando sin que haya tierra alguna a la vista como en las historias de naufragios, lo que hacemos en nuestra deriva administrada y organizada, como mucho, es dar una vuelta desconfiada por los márgenes de nosotros mismos. Sucede que nunca estuvimos dentro de nosotros sino aprisionados. La aventura de ir más allá de sí, la

aventura que estaría relacionada con el deseo, cuando parece posible, no sobrepasa ninguna distancia considerable. La isla del centro comercial o de la iglesia neopentecostal, dependiendo siempre de la clase social y cultural a la cual se pertenezca, ofrece seguridad a las vidas que perdieron totalmente el deseo de inventarse a sí mismas.

Móviles y ordenadores se tornaron remos que nos dirigen a ningún lugar. La ropa de marca es una escafandra; los coches de moda, balsas que nos llevan a aquel tipo mitológico de la isla de los muertos que aparece en películas de ciencia ficción. Las cosas que podemos adquirir en el reino del poder de compra son anclas con las que queremos sentir que pisamos un suelo firme, aunque estemos a la deriva en alta mar. Todo esto sin salir del margen de nosotros mismos. El suelo firme nos interesa más que emociona, aunque haya un clima de hiperemoción en el aire. La emoción superficial e histérica de hoy esconde una profunda frialdad en las relaciones, mediadas por todo lo que hay de tecnológico, maquínico y frío. La única esperanza ya nos prendió a la isla hace mucho tiempo. Aunque hoy día se hable tanto de nomadismo y se practique en términos virtuales (y turísticos), hay una desesperación de mar abierto en el que navegar, y todos prefieren echar el ancla en la isla que ya se conoce. La aventura viró a

mercancía y ya no se va realmente a ningún lugar. Lo que más atrae de la mercancía, la certeza de que se posee algo, no es más que una gran fantasía.

La desesperación está en el hecho de que ningún ancla toca el fondo, y nos engañan con que alcanzaremos la seguridad o la certeza deseadas. Pero todo bien, una ilusión ya nos agrada. La metáfora de la isla nos permite saber que, por lo menos, podemos contar con ese pedazo seguro de suelo que significa estar en el mismo lugar con los deseos controlados, o colonizados por la propaganda que nos lleva a consumir. La fantasía de la tierra firme.

Nos completamos como si toda nuestra búsqueda en la vida se resolviese en nosotros mismos. En realidad, tal vez en nuestra época no haya búsqueda. No nos impresiona pensar que la existencia de cada cual sea un fin en sí mismo, pero, como estamos en esta insularidad, creemos que esto sólo vale para nosotros.

En palabras un poco más complejas, la "trascendencia en forma de inmanencia" se tornó suficiente. Si usamos otra metáfora, podemos decir que seguimos con el pincel en la mano. Colgados sobre la nada. Sin suelo alguno.

El acto digital

En la era digital, tocamos todo con la punta de los dedos, el cuerpo es un recuerdo remoto, así como la existencia. Aislados en nosotros mismos, pero olvidados del cuerpo en el que estamos aislados, no experimentamos voluntad alguna de navegar con balsas improvisadas para explorar las aguas que rodean la isla. La aventura no es nuestro negocio en el tiempo de la seguridad a cualquier precio. La aventura digital se torna la única posible. Frente al ordenador nos sentimos seguros. Igual que nos sentimos delante de la pantalla de la televisión. La seguridad es una ilusión, pero la ilusión de la seguridad es lo que nos conviene. Las agencias de seguridad mundiales saben dónde estamos y, si estamos de acuerdo, nadie sufrirá mucho con la intromisión en su vida.

Nadie escapa. Pero, ¿a quién le gustaría realmente huir? Vivimos contentos con lo que podemos tener: simulaciones siempre fáciles providencian todo lo que queremos. Quietos, recibimos lo que juzgamos precisar y no nos preguntamos por nuestras acciones. Al mismo tiempo, vivimos bajo el elogio abstracto de la práctica. El acto

digital diario resuelve todos los problemas que podamos tener. El acto digital, aquel que nos hace confirmar la presencia a un evento al cual no siempre somos invitados y que no siempre solicita presencia real, un evento organizado en las redes digitales, es el acto en sí de nuestra época virtual. El mismo que nos permite comprar con la rapidez de un click sin haber visto de cerca el objeto que va a ser comprado. El mismo que nos hace flirtear, follar y hasta amar con sinceridad digital a personas que nunca vimos. Lo que llamo aquí “acto digital” es la nueva forma de acto que sustituye cualquier realización. La simulación es nuestro nuevo modo de ser.

En nuestra propia isla, nos bastamos con actos digitales. Estamos cada vez más solos, porque, al hablar demasiado, sin tener nada que decir, estamos siempre hablando solos. Allá al lado hay alguien, también perdido en su propia isla. Grita intentando hacerse oír. No nos preocupamos mucho por escuchar, porque, además de dar

trabajo, ese que grita parece un loco. Y oírlo promete ser algo muy molesto. Ahora bien, todo lo que ya sabemos nos suena aburrido.

Por otro lado, lo que no sabemos nos da miedo si estamos vueltos también hacia la seguridad de nuestros pensamientos prefabricados, como si esa seguridad se confundiese con estar en el mismo lugar. Y

emitimos mensajes como si gritásemos al otro, aquel al que tratamos como a un nadie, como si estuviese ahí para oírnos. No lo escuchamos pero él ciertamente nos escuchará, nos asegura nuestra fantasía. Quiere decir, nuestra isla es también el centro del mundo, y todo a nuestro alrededor sirve para comprar esta fantasía. Fantaseo, luego existo. Y todo está bien.

Me quedo parado ante el ordenador actuando digitalmente. La inacción me conviene. Me siento una persona de mi tiempo, actuando así con la punta de los dedos. Sin salir del mismo lugar, actúo sin actuar. La inercia es la función protectora de la vida.

Conservadurismo por inacción, he ahí nuestra gran conquista actual.

Está oculta bajo el acto digital, que nos da la profunda sensación de realización. De hecho, éste realiza muchas cosas, pero cambia la cualidad de la existencia y, en muchos momentos, se torna una opulencia peligrosa.

Un espejo opaco de nosotros mismos: el mito de la seguridad

El mito de la seguridad se volvió incontestable en una sociedad movida por el miedo. El miedo es la esencia profunda de la conservación y, en última instancia, del conservadurismo. Oír, que es, en muchos momentos, una actitud mucho más importante que hablar, queda descartado cuando se tiene miedo. El otro, ese alguien con aire de nadie, entra en nuestra isla cuando lo oímos y nos desestabiliza. El otro siempre exige demasiado: amenaza nuestras certezas y también nuestras dudas, nos pone en jaque cognitivo o afectivo, es decir, nos amenaza en relación con lo que sabemos y con lo que sentimos. Oírlo puede ser insoportable. Pero no sólo porque sea diferente. Es probable que, al igual que nosotros, esté aislado y no pare de decir más de lo mismo.

Este otro puede ser un espejo opaco de nosotros mismos, tan indeseado como lo somos nosotros para nosotros mismos. No hay garantía de amor propio en el narcisismo. El narcisismo es soberbia hacia el otro por el miedo de uno mismo. Preferimos vivir en el espejo porque ver de verdad siempre incomoda. O vivir sin espejo alguno, pues lo que en él aparece, si no nos agrada, es mejor fingir que no se ha visto. Por eso, la isla parece protegernos. Protegernos en una cancelación de la vida que es el individualismo. Ese término que ya no usamos, pero que aún tiene mucho sentido. En la isla de nosotros mismos nos defendemos de los sonidos que vienen de la isla ajena. Así parece todo más fácil.

El gesto de oír aquellos sonidos exige esfuerzo. Ahora bien, todo gesto inteligente es, en primer lugar, el de un esfuerzo. Ese gesto es como montar en bicicleta. Llega un momento en que la cosa sucede, pero sólo si, además de una buena dosis de esfuerzo, también lo deseamos mucho, pero mucho, hasta el punto de insistir hasta conseguirlo.

Entonces el problema no es simplemente el esfuerzo, sino el deseo. No es simplemente la voluntad, sino una inclinación profunda

cuyas fuentes no serían fáciles de conocer. Porque esto que llamamos deseo parece no pertenecer al lenguaje. Pero pertenece y lo constituye. Puede parecer que existe antes de nosotros mismos y, con todo, está en nuestra misteriosa génesis. El deseo de escuchar al otro estaría en nosotros, pero también desaparece de nuestras vidas, con tanta facilidad que queda un rastro de misterio sólo explicable por el miedo al otro, ese alguien que únicamente conseguimos ver como si fuese nadie.

Teniendo todo esto en cuenta, no es absurdo pensar que estamos hablando solos. Al mismo tiempo, está claro que conversamos unos con otros. Pero aquella angustia sobre nuestros actos de lenguaje apunta a la falta de alguna cosa. Las propias conversaciones están marcadas por algo inconversable.

Lo no dicho está en cualquier lugar y usamos el discurso para enmascararlo. Es aterrador. Y ya que hablamos de la metáfora de la navegación, y pensamos a la vista de esas islas vecinas pero siempre aisladas, el silencio sería como uno de aquellos míticos monstruos marinos temidos por todos, que unos pocos se aventurarían a buscar y, si lo encontrasen, serían devorados por él. Nos falta el silencio que permitiría la apertura al otro. Entre una isla y otra, donde debería haber puentes, hay todo tipo de escombros. Restos, ruinas de puentes: radios, televisiones, teléfonos, coches, películas, propaganda. Contenidos y formas flotando en el mar de la vida.

Objetos que rellenan el espacio que hay entre nosotros. Objetos que son cosas ruidosas. Y nos acostumbramos al ruido porque éste es nuestro actual modo de vivir, en los tiempos del discurso sin sentido.

En una cultura del ruido, la parte del silencio, si por un lado es aterradora, por otro parece simplemente innecesaria. El discurso tiene el ritmo de las máquinas, de las tecnologías que funcionan mecánicamente. Es como si hubiésemos interiorizado un modo de ser artificial. El escenario de islas está marcado por un paisaje que apenas es visual sino sonoro, en el que nadie es capaz de decir mucho con sentido. No es posible escuchar lo que el otro nos quiere decir, porque no estamos preparados para el sentido ajeno. Gritamos desesperados para alguien del otro lado, alguien que no puede escucharnos, y cuando decimos algo que podría permitir una comunicación real —aquella que nos liberase del aislamiento—, no encontramos oyentes. Pero no nos gusta ese grito de silencio y seguimos el discurso repetitivo y absurdo que nos disuade de que estamos en una comunicación profunda.

Así, al ritmo del discurso, de la palabrería mecánica, parece que conversamos, pero no dialogamos de verdad. Hablamos, pero no vamos a fondo en ninguna de nuestras conversaciones. Las conversaciones son pesadas y banales porque evitamos lo no dicho y el silencio que podría abrirnos a la escucha real. Pero no hay espacio de silencio entre nuestras islas. No hay más mar. Hay basura sonora que oculta el agua, cosas que flotan y se pegan a los márgenes de la

isla. Hay demasiado ruido, cosas y discursos arrojados entre nosotros, y el diálogo se torna imposible.

Como no conseguimos hablar con el otro, hablamos apenas para nosotros mismos, aumentando la palabrería y la producción de basura lingüística. Hablamos para nuestros pares. Conversamos más de lo mismo con quien piensa como nosotros. Esto sucede cuando no somos contrariados, cuando confirmamos lo que ya sabíamos.

Salimos felices de una conversación en la que se nos contempla de modo narcisista porque el otro, con su espejo opaco, nunca apareció. Conversar con quien no piensa como yo, he ahí el desafío del diálogo. Salir de mi isla o dejar que el otro venga a visitarme. Ser generoso y hospitalario con esa visita. Con todo, no será fácil, porque entre nosotros hay muchos escombros, basura y ruido. Y

esto hace que el desafío sea bien complejo. En términos menos metafóricos, pero aún muy metafóricos, el desafío es conversar con quien tiene miedo de conversar. Con quien está a la defensiva. Con quien piensa que ya entendió todo. Esto es más que complicado.

Y hay aún un momento más complicado. Se trata de poder conversar con quien en modo alguno está dispuesto a entender, con quien tiene teorías y una visión del mundo demasiado cerradas. Con quien no está dispuesto a entender porque, en su estructura psíquica, en su modo de ser, en su modo de ver al otro, no puede entender. Se trata de buscar el diálogo en el escenario de esa impotencia. De la indisponibilidad de la comprensión en medio de tanta basura lingüística y tecnológica.

La impotencia para entender significa falta de apertura al otro.

Esta falta de apertura que en el día a día es la simple impotencia para el diálogo, se transmuta fácilmente en negación del otro, odio

al otro, discursos y prácticas de humillación, violencia simbólica y física, y, en última instancia, el exterminio del otro.

Contra esto, tendríamos que encontrar el misterio del otro. Se expresaría como disponibilidad ética, algo que, por desgracia, falta a muchas personas. Pero la pregunta que nos planteamos es si se podría crear cuando parece que ya no somos capaces de cambiar.

Mito y resentimiento: Brasil reprimido El poder del mito es el de la explicación relacionada con lo desconocido. El mito puede ser la

narrativa tradicional de un pueblo

—sea este pueblo nativo de India, Grecia o las Américas— al traducir su verdad ancestral, pero también puede ser la fabricación de la verdad, de la esencia y la naturaleza, con el fin de sustentar intereses ideológicos. Hay, por tanto, una diferencia entre el mito como narrativa de origen y el mito como construcción social ilusoria.

En este último caso, el mito muestra una cosa para ocultar otra. Es en este sentido como voy a usarlo aquí para hablar del mito nacional de Brasil.

Como la imagen de un país —que es construida— es una cuestión que implica aspectos internos y externos a dicho país, podemos decir, a través de esa imagen, que Italia es eso, Irlanda aquello, Japón esto y Angola lo de más allá. Raramente nos paramos a pensar si hay algún interés detrás de las definiciones: el interés de encuadrar, de transformar lo desconocido en algo conocido por identificación. No es exagerado pensar que tras el acto de definir está el intento de dominar lo que es extraño y, así, transformarlo en algo familiar, eliminar o controlar su extrañeza. Si recordamos el gesto de Cristóbal Colón —ese sujeto que no aprendió la lengua de los pueblos con los que se encontró— al llegar a las Américas y definir a aquellas personas como indios, porque creía haber llegado a las Indias, tenemos un buen ejemplo del peligro de identificar y, en consecuencia, definir al extraño que es siempre un otro, como si este otro cupiese dentro de una categoría conocida y propia.

Continuamos mirando con los ojos de Colón cuando identificamos lo desconocido con lo conocido, lo complejo con lo simple, lo otro con lo mismo.

Ante estas explicaciones por identificación, que configuran el mito del brasileño, estamos obligados a preguntarnos: ¿qué es ser brasileño? Sin perder de vista que se trata de una pregunta altamente problemática. Considerando que vivimos en la era de la

singularidad, cabe preguntarnos si tiene sentido definir a un brasileño en particular o al pueblo brasileño en general. Además, ¿no sería lo que llamamos pueblo brasileño aquel que, siendo consecuencia de un entrelazamiento de procesos históricos, sociales y políticos diversos, es uno de los pueblos más difíciles de definir en el mundo actual? El pueblo brasileño es tan heterogéneo, culturalmente hablando, que no se pliega a la identidad.

Por otra parte, ¿intentar definir a los brasileños como una unidad

—la brasilidad— no sería continuar incurriendo en el acto de reproducir su mito, como explicación forzada respecto a lo que no encaja en la explicación?

Jurídicamente, es brasileño quien nació en Brasil o se nacionalizó por vivir en el país, incorporando sus aspectos culturales. Resulta complicado saber qué es la cultura brasileña, porque Brasil no es un país uniforme en lo tocante a sus expresiones artísticas, urbanas, rurales, musicales, ni a su clima y geografía, variadísimos, ni tampoco a los hábitos cotidianos de sus poblaciones. Si buscamos el Brasil “natural”, encontraremos el Brasil “cultural”, y si encontramos el Brasil “cultural”, tampoco es muy simple. Es verdad que nuestra historia política —que implica la colonización, la esclavitud y una gran dictadura de la que nos libramos hace menos de treinta años, además de una democracia en estado embrionario— nos garantiza un resentimiento común. La lengua portuguesa —impuesta a varios grupos de inmigrantes hace menos de cien años en la dictadura de Vargas[1]— nos une de la misma manera resentida en un país que produce analfabetos por dejadez y abandono estatal. La lengua de la colonización, a la que se nos invita a amar, no contempla las lenguas de los inmigrantes, o de los pueblos nativos, o de los pueblos africanos que llegaron como esclavos.

Hoy día, otro factor menos sublime parece dar cierta homogeneidad al Brasil actual. Se trata de la industria cultural, en la que es asesinada la cultura brasileña, popular o no.

Un brasileño que viaje a otro país no se sorprenderá si los habitantes del país visitado tienen de Brasil solamente la imagen del carnaval, del samba y de bellas mujeres siempre disponibles para algún tipo de sexo fácil. Esa idea general que tiene el extranjero ya

no sorprende a nadie. La imagen que se tiene de Brasil fuera incluye la Amazonia, Río de Janeiro y el samba. Ahora bien, Brasil se asocia a la selva y sus peligros, al paraíso por su litoral y demás riquezas naturales y turísticas. La imagen de Brasil fuera es la del fútbol, el pueblo hospitalario y pacífico, la gente sencilla, la picaresca y, necesariamente, la pobreza complaciente. Un país en el que colonos y esclavos no entran en guerra. La condición de colonia de Brasil se borra con total naturalidad tanto dentro como fuera. Brasil sería un país en el que las personas son felices, conforme a un extraño ideal de felicidad. En Brasil, se cree que las personas están bien, que no reclaman porque, a pesar de una política corrupta y de unas pésimas

condiciones sociales, siempre aprovechadas por cierta industria cultural de la violencia, no tendrían temperamento para reivindicar transformaciones o para, con sus propias manos, actuar en una dirección diferente.

En el imaginario de no brasileños y brasileños, Brasil se ha transformado hace mucho en aquello que no es. El Brasil reprimido no es recordado en ninguna imagen que se construye sobre Brasil.

Quien ve el país de la selva, olvida el de la sequía o el de la creciente deforestación, que transforma la selva en desierto. Quien ve las playas, olvida las vastas tierras, tomadas por la colonización entre estados. No ve el país que hace mucho borró de escena la imagen de sus indígenas diezmados, cuyos descendientes aún hoy son asesinados en conflictos con propietarios de grandes latifundios en nombre de los agronegocios. El país que esconde también el asesinato de mujeres, homosexuales, travestis y pobres, que esconde la trata y el narcotráfico, que esconde políticos corruptos, financiados por empresas con mala praxis. Un país que oculta la ignorancia general, fomentada cada día por la ausencia de un proyecto de educación real para el pueblo.

El Brasil nada carnavalesco y muy violento es ocultado, pero aparece cuando se trata de usar el miedo para fomentar y vender la seguridad. Los brasileños que viven en Brasil aceptan en gran medida la visión del otro sobre ellos mismos, sea extranjero, sea intelectual culto, sean los medios de comunicación que alimentan el imaginario social. Y como no se dan las condiciones —educativas y

culturales— para poner en escena otras visiones de Brasil, incluso por inercia, todos ayudan a alimentar la visión de un Brasil estereotipado. Para cambiar ésta, sería necesario analizar lo reprimido en la propia cultura, lo que implicaría volver a ver el escenario simbólico y también la impresionante desigualdad social de nuestro país, cubierta por un aspecto fundamental del mito brasileño, que es su rápido desarrollo en los últimos años.

[1] Getúlio Dornelles Vargas (São Borja, 19 de abril de 1882-Río de Janeiro, 24 de agosto de 1954), fue uno de los políticos más relevantes del siglo XX en Brasil. Cuatro veces presidente de la República: en 1930-1934; en el Gobierno Provisional, tras el fin de la Vieja República; 1934-1937, en el Gobierno constitucional; en el Estado Novo entre 1937-1945; finalmente, entre 1951-1954, como presidente electo por voto directo. Se suicidó de un disparo al corazón en el Palacio de Catete, en Río de Janeiro. La prohibición de la que

habla la autora fue promulgada durante el Estado Novo. [N. del T.]

Tierra de nadie simbólica

Si la sociedad del espectáculo vive de la producción de estereotipos, Brasil y los países de América Latina son una mercancía relativamente fácil. Basta mitificarlos para ocultar sus contradicciones, que se venden muy bien. En el conjunto de los estereotipos, pesa el estereotipo del Brasil natural. La industria cultural del turismo se alió con el mito del país del sexo como algo también natural. La idea de un país de prostitución no debe aparecer, aun cuando sepamos que muchos extranjeros vienen a Brasil para hacer turismo sexual, algo que ciertas personas e instituciones combaten desde dentro. La prostitución infantil al servicio de extranjeros se oculta porque perjudica la propia imagen vendible de Brasil. El acuerdo hipócrita está siempre previamente firmado por el silencio, que garantiza que todo siga igual en el mantenimiento del mito nacional general. Hoy podemos decir que están saliendo a la luz aspectos insólitos de nuestra cultura, que distorsionan concepciones previas como la idea del brasileño cordial, que desde 1936, con el libro Raíces de Brasil de Sérgio Buarque de Holanda, tuvo un gran impacto tanto en la interpretación científica como en el saber general de la gente.

Nadie cuestionó este cliché, tomado como verdad, hasta que el sociólogo Jessé Souza, en su libro A ralé brasileira —quién es la chusma y cómo vive—, ha abordado críticamente la construcción del mito de la brasilidad por parte de sociólogos canónicos en los estudios brasileños —Sérgio Buarque de Holanda, Darcy Ribeiro, Roberto DaMatta, entre otros—. Al criticar las tesis de todos ellos, Souza propone que se analice a los brasileños no en términos de interpretaciones acerca del carácter de los pueblos colonizadores o del patrimonialismo de la elite, sino que se verifique cómo, en la sociedad brasileña, las relaciones de producción capitalista produjeron todo tipo de desigualdades hasta alcanzar el nivel aterrador que conocemos hoy. El libro de Jessé Souza habla de una inmensa mayoría de brasileños, más de un tercio de la población,

que vive marginada, en las favelas, destituidos de cualquier capital, incluido el más básico educativo o social que garantizaría a las personas la oportunidad de conseguir los empleos más elementales para cubrir necesidades básicas como alimentación y vivienda.

Ciertas clases sociales bajas y hasta medias tienen una gran carga horaria de trabajo y de estudio. En Brasil hay una inmensa población de trabajadores que estudia en universidades precarias a la espera de

poder superar, con esfuerzos desmedidos, sus condiciones sociales y económicas en medio de toda suerte de adversidades. Las manifestaciones de los últimos tiempos muestran que la cordialidad, la acomodación, el desinterés político, ya no retratan la vida de las personas que viven en Brasil, si es que alguna vez reflejaron algo de verdad.

Alteridad, redes sociales y la cuestión indígena en Brasil

El paradigma eurocéntrico, caracterizado por el precario principio de identidad sobre la visión del otro, forma parte de la historia de las Américas y de Brasil. Representado en los textos de Colón, Cortés y otros conquistadores —analizados por un autor como Tzvetan Todorov[1], por ejemplo, así como por los padres catequizadores e incluso por los antropólogos—, continúa en la base de ciertos discursos negativos del otro que se siguen pronunciando hoy acerca de los pueblos amerindios.

Estos discursos, representativos de un punto de vista social general, que van de la mistificación sobre una supuesta necesidad real de los indios —hay autores que critican a quienes defienden a los “indios” con una retórica contradictoria, afirmando, como si nadie fuese capaz de percibirlo, lo que ellos mismos quieren para los

“indios”— hasta su descalificación histérica, fomentan el silencio de los pueblos amerindios sobre sí mismos tanto como impiden una conexión éticamente mejorada de los no indios con los otros denominados indios.

Podemos decir que estos discursos son anticomunicativos, que promueven una especie de contradictoria comunicación violenta que destruye los lazos políticos entre sujetos partícipes de la sociedad, donde la relación “uno mismo” y “otro” debe ser pensada, como mínimo, dialécticamente. Estos discursos son, en este sentido, ejemplos de la antiética con la que se encubre el problema social general de los pueblos nativos de Brasil.

En el proceso de encubrimiento al que dan lugar estos discursos, en los que la cuestión de la subalternidad[2] está siempre construida por el nexo cínico entre conocimiento y poder, se mantiene en su base el fundamento antiético de un genocidio histórico contra los pueblos amerindios. Sólo este genocidio sustenta el que se sigan tomando tierras a los pueblos nativos. Esta invasión europea en la vida

amerindia continúa hoy. Precisa, para sustentarse hasta

nuestros días, del apoyo público y político que la haga valer como verdad, socialmente vigente e incuestionable, garantizando así su éxito. El modo en que los pueblos amerindios son tratados en esta cuestión de la ocupación de tierras, un modo fascista que incluye al gobierno y a la sociedad civil, entra, sin embargo, en colisión con el deseo democrático de gran parte de la población actual.

El papel de diversos periodistas como agentes del discurso ha sido la propia continuación del método de Colón. Si antes el discurso cristiano del colonizador sustentaba la tutela sobre los indios, hoy, además del discurso cristiano, está el del pseudociudadano progresista —el capitalista como sacerdote de la misma religión capitalista—, que aboga por las necesidades de crecimiento económico de Brasil contra la vida de los pueblos nativos. Se trata del discurso de quien interiorizó la colonización de que fue objeto. Es el discurso colonizado que se reproduce como discurso colonizante.

El discurso de la alianza colonizador-colonizado no sólo niega un lugar para el otro, al proyectar sobre éste una verdad que no le dice nada, sino que, de igual modo, únicamente consigue este efecto si, antes, sustantiva a este otro como negativo. La negatividad es, según la lógica del principio de identidad, lo que surge en el orden de la cultura como algo indeseable.

Lo que quiero afirmar es que hay consecuencias éticas y políticas que surgen en el proceso de tornar negativo algo o a alguien por la palabra o por el texto. El discurso, con su falso fondo, sustenta, en última instancia, el fundamento del genocidio amerindio desde que se constituye como la base violenta a partir de la cual es ocultada la propia violencia. Podemos denominar este proceso como violencia hermenéutica. Me refiero a la muerte del otro que sólo puede tener lugar con su ocultamiento, nunca a las claras, nunca en una pena de muerte directa y legalmente autorizada, sino en una destitución de ese otro a partir de su afirmación como algo negativo. El genocidio, en principio algo aterrador, se convirtió en una verdadera práctica cultural, encubierta en los discursos anti-indígenas de un modo general, con el aval de los medios de comunicación en concordancia con el saber general y la negligencia de la sociedad en su conjunto en lo tocante a la cuestión indígena.

El genocidio es, pues, el nombre propio de la ideología que rige la relación de los brasileños con la cuestión indígena, así como la de los europeos con la cuestión colonial, contra la que unos pocos asumen el

desafío de actuar frente al silencio. No es errado decir que vivimos en la era del genocidio. Podemos hasta decir que, como nación brasileña, nacemos de genocidios, ya que el asesinato de los otros forma parte de nuestra historia colectiva. Masacrificio fue el término usado por Todorov, que reunió sacrificio y masacre para explicar lo que sucede en una sociedad en la que la matanza está culturalmente justificada en lo cotidiano y, al mismo tiempo, es ocultada y negada. Abrir la constitución de esa matanza, mostrar la verdad destructiva que constituye el asesinato colectivo de autoría (no tan) oculta, he ahí lo que se vuelve urgente ante el marco social vivido. En este contexto, en el que pese a que tales discursos se conforman como artículos de periódico o portales y textos de blogs, muchos de ellos descalificados en buena medida desde un punto de vista intelectual y ético, cargados de mala fe, son importantes para las intenciones iniciales de este ensayo, que pretende evaluar un marco general de la situación del saber general y de su constitución por los "formadores de opinión" que, al mismo tiempo, surgen como expresión violenta de ese saber general, de la gente, al cual se dirigen. Pienso aquí en la retroalimentación entre periodista y público, tal como la expuso Gabriel Tarde. Estamos en el remolino del círculo vicioso del odio entre la realidad y el discurso que es preciso evaluar en el intento de forjar una sociedad más justa, a la cual puede contribuir la teoría — como práctica esencial de reflexión

—.A través de la tentativa de comprensión general en lo referido al estatuto de los discursos sobre los indios, es posible elaborar una crítica al principio de identidad, ese procedimiento del pensamiento europeo tradicional devorador de toda realidad que no encaja en él salvo mediante esfuerzos epistemológicos falsos. El principio de la identidad destruye lo no idéntico, como Adorno denominó al elemento que el propio sujeto, siempre autoconsiderado, coloca en oposición a un objeto que se sometería a aquél.

Aquí la intención de fondo también es mostrar la insuficiencia del paradigma eurocéntrico de la identidad en el contexto de una sociedad democrática, lo que implica esfuerzos que puedan apuntar a su superación.

Con la idea de comprender el concepto de otro, hemos reunido a autores de linajes teóricos diversos en una perspectiva interdisciplinar. Algunos ejemplos destacados ayudan a entender en qué nos hemos inspirado para abordar las cuestiones que estamos investigando. De Todorov, teórico de la literatura, tomo la crítica a la cuestión del "otro para ser conquistado" y su muy reciente interpretación del punto de vista de los conquistadores. De Theodor Adorno, filósofo de la

dialéctica negativa, tomo el problema de lo "no idéntico", por no haber encontrado categoría mejor capaz de situar el problema del sujeto y del objeto, del uno mismo y del otro, más allá de la idea autocontradictoria de una identidad de la diferencia.

De Eduardo Viveiros de Castro, antropólogo brasileño, aprovecho el concepto de "perspectivismo", que nos lleva más allá del principio de identidad con que se ha forjado hasta nuestros días la tradición del conocimiento. La intención no es, en modo alguno, establecer un diálogo entre estos autores y otros que aparezcan en el texto.

Tampoco se pretende buscar un sentido histórico-exegético en sus obras encajando el problema indígena en sus interpretaciones. La única intención es invertir el entendimiento del concepto del otro, comprender sus posibles validez y precariedad. El método es, aquí, la señalización inicial para cuestionar hábitos epistemológicos que se configuran en planos éticos que guían la vida de todos los que se ven implicados en la expresión de ideas.

[1] T. Todorov (2003), A conquista de América: a questão do outro, São Paulo, Martins Fontes.

[2] G. Ch. Spivak (2010), Pode o subalterno falar?, Belo Horizonte, UFMG.

La violencia hermenéutica y el problema filosófico del otro

Lo que podemos llamar "alteradas" es una cuestión de hermenéutica. Para decir quién es el otro, es preciso expresar algo sobre él. El problema es que el otro es siempre alguien o algo que, por principio, desconozco. Y esta relación de desconocimiento, que es también de extrañamiento, siempre puede verse apagada por la pretensión de verdad propia del principio de identidad con el cual aprender a pensar, por lo menos en lo que dice respecto a toda una cultura basada en la mentalidad occidental europea. Superar esta mentalidad no es un esfuerzo que simplemente dependa de un individuo u otro, sino de procesos históricos, de los que, ciertamente, forman parte los procesos intelectuales a través de los que debemos responsabilizarnos como constructores de teorías, como educadores y como simples individuos.

Ahora bien, lo que se puede decir del "otro" es apenas una interpretación, en el sentido de que una cosa es colocada ante un punto de vista. La distancia entre la cosa y el punto de vista normalmente se olvida o no es tenida en consideración por el "punto

de vista", que sólo es punto de vista por su propia posición en un sistema en que se disputa la "verdad". Lo que se dice sobre el "otro"

siempre es dicho por alguien que lo supone, al que podemos denominar con el término uno mismo. Ese "uno mismo" padece los límites del horizonte de comprensión en el cual se sitúa y, al situarse, sitúa al "otro". El uno mismo es justamente aquel que surge en el límite de una comprensión que está relacionada con un otro para el que "uno mismo" no se dispone como "relativo". Lo que "uno mismo" dice del otro puede derivar fácilmente de discursos de carácter prefabricado y precario por ser motivados por aspectos socio-culturales, como la moral y la religión, comprensión de clase e incluso deseos e intereses ocultos, inconscientes, no siempre conocidos.

Tzvetan Todorov, en La conquista de América, hace un análisis —la cuestión del otro— de conquistadores como Colón, Cortés y algunos más que, al llegar a las Américas, un mundo desconocido, lo interpretan según los límites inevitables de su propia perspectiva, la de la "mismidad". Tales límites son, curiosamente, los del conocimiento del que son representantes, y se activan en la forma en que se establece la comunicación con el otro encontrado. La comunicación forma parte del deseo de saber, pero también implica una moral: desear relacionarse con el otro es lo que está en juego.

Está en juego el hecho por el que se toma aquello que ya se vio, que se supone saber, como conocimiento verdadero absoluto, cuando es la creencia que permite interpretar al otro lo que se manifiesta. Este conocimiento/creencia, al mismo tiempo que lleva a una interpretación, en cierto modo perjudica el encuentro con la novedad, que sería inherente a un conocimiento —tan verdadero como posible — del otro desconocido. Si la interpretación parece inevitable, debe tenerse en cuenta que son inevitables sus límites.

La relación entre uno mismo y el otro está trabajada a lo largo de la historia de la filosofía europea desde los presocráticos. En toda la tradición que deriva de Platón, el otro (heteron) es un principio de ser. En la moderna filosofía europea, la relación entre el uno mismo y el otro fue traducida en los términos del sujeto y del objeto. De un ser pensante y una cosa pensada.

La pregunta que nos podemos hacer es si sería posible pensar y actuar más allá de la relación entre sujeto y objeto. Theodor Adorno comenta, en un texto llamado justamente Sobre sujeto y objeto, que

"el sujeto devora al objeto, al olvidar en qué medida es objeto él

mismo". En otras palabras, lo que el "sujeto" olvida es la mediación que hay entre él y lo que llama objeto. En este caso, está vigente un juego de debilidad y fuerza, una dialéctica entre las fuerzas objetivas y subjetivas que sustentan este sistema sujeto-objeto, en cuanto son garantizadas por él. Lo que llamamos "sujeto" también sufre la objetividad del discurso de otros "sujetos" que no perciben en qué medida ellos mismos son objetos. Adorno habló de la "primacía del objeto" para designar el hecho de que el sujeto se torna objeto, el hecho de que el objeto dice algo contra la intencionalidad del sujeto,

contra su "conocimiento previo" del objeto. En palabras sencillas: objeto es aquello que resiste a lo que el sujeto quiere hacer de él, sin embargo, al mismo tiempo, objeto es, infelizmente, aquello que el sujeto hace del otro.

Podemos pensar esto desde el punto de vista de la estrategia de la reducción al cuerpo, análoga a la construcción de una identidad heteroconstruida. Ambas forman parte de la estrategia de la falacia práctica, que une discurso y acción en el proceso de encuadramiento, que es también un proceso de "marcación del otro"

para mantenerlo en un lugar controlable. Tal es el lugar de la identidad. El individuo encontrado por Colón fue "marcado" por su visión del mundo al ser puesto puesto dentro de una identidad por encuadramiento. En ésta, su cuerpo fue cosificado. Y sobre él se preguntó si tendría alma, factor que podría de algún modo aproximarlo a la condición de hombre europeo.

Este alejamiento por la diferencia define que a quien se llamó

"indio" fue identificado en una diferencia en relación con la identidad europea. Su cuerpo fue instrumento usado en la demarcación del

"otro". En este caso, se retira al otro su derecho valiéndose de la reducción a la identidad, que es, al mismo tiempo, una condena al gueto: "uno mismo" dice al "otro," sea el indio, el mendigo, el pobre, la prostituta, los niños, las mujeres, lo que él quisiera decir desde el punto de vista de su "identidad", de su "mismidad" y de lo que "mi identidad" quisiera decir de la "alteridad" forjada. Este "decir" define un lugar que debe ser ocupado, un lugar donde el individuo es puesto, como aprisionado en una cárcel cuyas cadenas sólo son aparentemente simbólicas al compararlas con su carácter concreto.

Pues es la particularidad del otro, su condición de persona viva orientada en su propia forma de vida establecida en contextos

culturales, la que es negada por propia identidad proyectada en el otro. La no identidad es lo que en el otro no se reduce, ni siquiera a la alteridad. Es lo que no se encaja en las heterodeterminaciones y en el propio acto de conceptualizar. En Sobre sujeto y objeto, Adorno habla del "hombre singular vivo" (der lebendige Einzelmensch), que sería la encarnación del homo oeconomicus.

Podemos decir que éste es la figura de la medida trascendental que

instaura la "identidad". Ésta implica la necesidad de "medidas". El interés de Colón es todo "capital", en el sentido de ser religioso y capitalista, de establecer una "verdad" que sirve de medida.

En el análisis de Adorno, homo economicus es mucho más un sujeto trascendental que un individuo vivo, mientras es víctima del abstracto modelo de intercambio. Alguien que, como individuo desconocido ante Colón, fue introducido a la fuerza en la categoría usada por el sujeto trascendental: "indio". Esto quiere decir que el individuo empírico es "deformado" por la abstracción de un sujeto trascendental que lo antecede. Es codificado por un concepto que lo sustenta y que está, él mismo, previamente codificado. El cuerpo del hombre indígena juzgado a partir de la existencia de un alma, encontrando de esta forma la legitimación legítima para ser esclavizado, forma parte de la historia del "cuerpo explorado". Esto quiere decir que la separación entre empírico (un cuerpo solamente cuerpo) y trascendental (un cuerpo que tendría alma) ya es una elaboración del pensamiento europeo tradicional, cuyo objetivo es promover la dominación por la sumisión de lo concreto a lo trascendental, siendo que lo trascendental es la idea y el discurso que la vehicula, sea de Colón, sea de los periodistas de hoy día.

La única salida de este juego de sumisión de lo concreto a lo trascendental es afrontar la construcción de lo trascendental, forzar lo trascendental desde lo concreto, y sus aplicaciones por un camino crítico. Esto implica la consciencia de la construcción del sujeto y de la separación interna del sujeto: en este caso, es preciso tener en cuenta que, por un lado, la separación entre sujeto trascendental y empírico es verdadera. Dice Adorno que "el conocimiento de la separación real consigue siempre expresar lo escindido de la condición humana, algo que surgió por la fuerza", pero, por otro lado, ésta es falsa: "la separación no puede ser hipostasiada o transformada en invariante". Esto quiere decir, en términos concretos, que la autoconsciencia indígena entra en la historia como contraconciencia, sabiendo que el diálogo es imposible, pues su otro no quiere dialogar. Recordando a Homi Bhabha, al hablar de la artista afroamericana

Renée Green, está en juego “la necesidad de comprender la diferencia cultural como producción de identidades

minoritarias que se ‘defienden’ —que en sí ya se hallan divididas—

en el acto de articular un cuerpo colectivo”. Sólo que esta división es consciencia de la división. Una contraconciencia inesperada para la conciencia dominante.

Impidiendo el “conocimiento” del otro, en la visión de Todorov acerca de los invasores, está el sistema de creencias, de la verdad religiosa y metafísica que representan, pero también el interés económico, el “oro” que vienen a buscar en estas tierras distantes.

Hay un interés general, se puede decir, coronado por un argumento de “autoridad” que hace que los viajeros manejasen su creencia como si supiesen lo que van a encontrar delante. No se trata, para estos aprovechados europeos, de buscar la verdad, sino de encontrar, como afirmó Todorov, “confirmaciones de una verdad conocida de antemano”. [1] Tales hombres, al viajar en aquella época, iniciaron en nombre de su saber —un saber supuesto por ellos mismos y su cultura — “un proceso de colonización y destrucción de los otros”. [2] El saber era la disculpa para la violencia que realizarían en nombre de la corona de su país, del dios de su religión y, para resumir, de la verdad de su punto de vista. Colón fue, como todo conservador, un sujeto autoritario en cuyo fondo se sustentaba el sujeto de la “certeza”, para quien el “otro” está siempre sometido a la verdad previa de su sistema de creencias y, cómo no, del discurso y de las acciones que sustenta.

Todorov insiste en el límite de la visión del mundo de los conquistadores. En el caso de Colón, como límite del propio lenguaje. Por eso, éste seguirá siendo analfabeto de las lenguas locales y, al mismo tiempo, usará el acto del “nombrar” como una forma de tomar posesión del mundo que lo rodea. En los objetos —y en las personas tomadas como objetos— pone los nombres que trae consigo, sin entender que la comunicación humana, en el sentido de aventurarse en el punto de vista del otro, o por lo menos en el diálogo, podría ser valiosa en su viaje. Pero Colón era un hombre de discurso y no de diálogo. Usaba el lenguaje como dominación dentro de sus límites epistemológicos. Como bien anota Todorov, no tendría éxito en la comunicación porque no estaba interesado en ella. Y eso, al fin y al cabo, porque, según su punto de vista, los indios eran

apenas “objetos vivos”. Cortés, por su parte, según Todorov, no fue tan limitado como Colón, pues buscó, tras su llegada, un intérprete.

Esto no cambiaría su punto de vista, pues este encuentro con el otro lo vuelve aún más apto para la ansiada conquista. Tampoco verá en aquellos con los que se depara sujetos iguales a él.

Para Todorov, no obstante, Cortés vencerá a los aztecas no sólo por su fuerza, sino porque los aztecas "perdieron el control de la comunicación" y así se volvieron cada vez más débiles. En el fondo, lo que les sucedió es que perdieron la capacidad de interpretar el advenimiento del enemigo, perdieron la relación con la profecía, la capacidad de interpretar los hechos; por decirlo de otro modo, como si hubiesen perdido su propio punto de vista, aplastados por el punto de vista del enemigo. La historia es también, podemos decir, una lucha de discursos y de perspectivas. En la guerra de perspectivas, los europeos fueron los más fuertes porque eran los más violentos. Practicaron la violencia hermenéutica, la del punto de vista que aplasta al otro, que no lo reconoce. Es decir, no proyectaron su visión del mundo sobre el enemigo, mientras que el enemigo proyectó la suya sobre ellos, debilitándolos. Más objeto que destinatario de un discurso, el otro no pasaba de mera cosa a ser sobrepasada en sentido literal. Si la guerra depende siempre de una disputa en torno a las verdades, y las verdades implican proyecciones, ante el enemigo, los aztecas perdieron su relación con los dioses, pero sobre todo el arma del lenguaje y la capacidad de ejercer violencia por medio de éste. Fueron vencidos en ese procedimiento de la identificación que se confunde con la proyección. Lo que podemos decir, intentando mirar por el lado de la falta constitutiva de estas antirrelaciones, pues son relaciones de dominación, es que todos los conquistadores triunfaron por usar el lenguaje de un modo no dialógico. Evitaron el diálogo, sustentando siempre, de un modo o de otro, su supuesta e impuesta razón cargada de verdades previas. Si es un hecho que la falta de comunicación es ausencia de capacidad para el diálogo, en este caso la derrota de los aztecas tenía que ver con que "la renuncia al lenguaje es el reconocimiento de una derrota", como afirma Todorov, pero sólo porque no existía la propuesta de diálogo por parte del

opresor. El poder del presagio, del augurio, en una sociedad superdeterminada, como figura en el libro de Todorov, fue fundamental, pero sirvió apenas para aniquilar cualquier oportunidad de otro papel del lenguaje.

El hecho por el que Moctezuma y sus rapaces adversarios españoles no tenían como "conversar" fue decisivo. La oportunidad de esta conversación jamás existió en el proceso de la conquista, la colonización y la catequesis. Es así porque el principio de identidad no se pauta en el diálogo, sino en la violencia hermenéutica: toda

alteridad debe ser reducida a la interpretación del punto de vista del uno mismo. Lo que los autores de la carta en cuestión en este texto hicieron fue denunciar la ausencia de diálogo y el asesinato, “que es su efecto más extremo”.

Con la violencia hermenéutica se evita el asombro, la extrañeza como cualidad positiva del otro. Éste queda reducido a lo exótico. Es una cuestión contemporánea brasileña lo que, en Todorov, es la constatación en cuanto a los textos de los conquistadores: la inexistencia de “un sentimiento radical de extrañeza” en el

“descubrimiento de los otros continentes y de los otros hombres”. Es importante ver que, en lo tocante a esta cuestión, no partimos del mismo lugar. En el Brasil actual, la percepción popular sobre los pueblos nativos se reduce, en su vertiente, digamos, más positiva, al exotismo y la curiosidad, y a la desatención y al odio en la más negativa.

Además, hay un aspecto que nos importa. Todorov escoge trabajar en este texto con la idea de un “otro exterior”, aquel con el que los conquistadores españoles no se relacionaban inmediatamente y para cuya relación la forma en que comprendían la función del lenguaje no ofrecía correspondencia. Si la cuestión de la “percepción que los españoles tenían de los indios”, nos permite pensar lato sensu la visión que no indios tienen de indios hasta hoy, es porque percibimos que la misma falta de diálogo sigue estando presente. La falta de diálogo es el síntoma no sólo de la ausencia de reconocimiento, sino de una proyección violenta de una verdad sobre el otro en la que el papel del lenguaje no es el de la comunicación, sino el del mero discurso en nombre de una verdad

única. Que esta verdad sea proyectada por un sistema de creencias previo puede sonar como una declaración de estupidez a quien reflexiona con cuidado, pero, si pensamos que la inteligencia es una categoría moral, precisamos ir un poco más allá entendiendo que hay maldad —no sólo ingenuidad— en el procedimiento de aquel que niega al otro. Y que la base del uso del lenguaje es siempre ética o antiética.

El otro es siempre una categoría relativa. Es el otro que viene a constituir al uno mismo, al tiempo que puede ser destruido por él. El sentido profundo de la política, así como de la ética y de toda comprensión de la subjetividad en términos filosóficos o psicológicos, depende del entendimiento del sentido de las relaciones instauradas por el lenguaje, con las que podemos proyectar nuestras verdades

sobre el otro o comunicarnos sin violencia con éste. La relación que desarrollamos con el otro exterior del que habla Todorov explica algo de nosotros mismos, mientras estamos posicionados en el lugar del "uno mismo".

Nosotros mismos podemos, por tanto, ocupar ese lugar del otro.

Tendemos a tener una relación de exotismo con este otro que, en nuestra comprensión, es decir, en el espacio en el que elaboramos nuestras interpretaciones, está del lado de fuera. Lo exótico es siempre extranjero, aquello que, en nuestro hábito mental-cultural, en el saber general, intentamos siempre traer al interior de aquello que ya conocemos. He ahí el daño que el "principio de identidad" —

esa manía de reducir lo extraño a lo común— causa en nuestro propio proceso de conocimiento. Su resultado es una especie de traición en la que lo propio se torna enemigo del otro. He ahí la mentira del conocimiento, que sólo se elimina por la comprensión del espacio "entre nosotros".

Leyendo a Viveiros de Castro me parece que es más que necesario

"volver a barajar las cartas conceptuales". Cuando el antropólogo propone la relación entre lo que otros llaman perspectivismo y lo que él denomina multinaturalismo —una especie de "política cósmica"—, vemos una mudanza sustancial de la relación entre unos y otros, que afecta al sentido casi absoluto que el término reconocimiento alcanzó en la tradición de la filosofía europea y que

nos permite cuestionarla en términos de su objetividad. Lo que está en juego ya no es un "uno mismo" y un "otro", sino, en el contexto de una "economía general de la alteridad", la multiplicidad de puntos de vista, una verdadera "movilidad" de "puntos de vista", que no se basan en algo como el principio de identidad. Algo así como una relacionalidad general que se presenta limitando el alcance de categorías como "uno mismo" y "otro" en el contexto del reconocimiento. La "indiferenciación entre humanos y animales"

hace pensar en la modificación general de lo que se puede comprender. Otra metafísica nada metafísica está en escena desplazando las cuestiones de naturaleza y cultura, humanidad y animalidad hacia una gran indistinción —una "ontología integralmente relacional"— entre todas las cosas que participan de la misma alma en el mundo. La cuestión de los puntos de vista permanece, pero asume otro modo de ser. Los puntos de vista son

diferentes dependiendo de las formas corporales de los seres, ya no de un principio de identidad que opone unos a otros, instaurándolos previamente en una relacionabilidad general. Está presente el perspectivismo, que, en palabras de Viveiros de Castro, "es la concepción común a muchos pueblos del continente, según la cual el mundo está habitado por diferentes especies de sujetos o personas, humanos y no humanos, que aprenden conforme a puntos de vista distintos". Viveiros de Castro plantea el problema del "ver como", en el que los animales ven a los humanos y los humanos a los animales, y los seres en general se ven unos a otros. Si podemos decir que "uno mismo" y "otro" ya no son pertinentes en el "juego epistemológico" de la "cosificación", de la "objetualización", el Otro de los amerindios, no obstante, ya no es algo simplemente considerado en relación a "uno mismo", sino que persiste en la forma de "persona", en el sentido más amplio de una subjetivación.

Su carácter ya no es el del que resiste en la oposición entre naturaleza y cultura, sino en lo indiscernible de la naturaleza, en la que el patrón "sujeto x objeto" deja de tener importancia. En lugar del etnocentrismo, que siempre se puede atribuir a los pueblos en general, surge de los amerindios el cosmocentrismo, como postura avanzada en términos ecológicos, incluso en lo que concierne a la

condición humana. Pensar una ecología para Internet y las redes sociales es el próximo paso.

[1] Todorov, op. cit., p. 27.

[2] Ibid., p. 357.

La paranoia de la autorreferencialidad Colón encontró a los americanos, pero no quiso saber de ellos. No tuvo interés en conocer su lengua, les puso el nombre de "indios"

por confusión, un furor nominativo —como dice Todorov— que nunca pretendió esclarecer, ya que hizo de ello el consuelo por no haber alcanzado las esperadas Indias. Interpretó a los sujetos de su encuentro según su fe cristiana, su comprensión de la jerarquía gubernamental y la fantasía de lo exótico que llevaba consigo.

Buscaba —según Todorov, que comprendió su postura como la de un idiota que juzgaba a los otros como idiotas— más la confirmación de sus ideas que la verdad.

No somos diferentes de Colón. Hasta hoy, más de quinientos años después del inicio del genocidio indígena que no cesa hasta el

presente, padecemos del mismo furor nominativo, de la misma manía de identificación. Quinientos años después se tornó, como mínimo, anticuada. Y ya lo era en 1492, tras más de mil quinientos años de filosofía griega, donde nació. Tal manía era, en realidad, la paranoia de la autorreferencialidad, que constituye el patrón básico

—la base aristocrática del conocimiento que no se percibe ajeno—

de un modo de entender el mundo. En otras palabras, la inevitabilidad de lo que somos y lo que nos hace interpretar el mundo de un modo u otro; pero, si no guardamos espacio para entender que el extraño también nos habita, nos tornamos ventanas cerradas para la diversidad de la vida, que está implicada en la posibilidad de conocer. El ideal de la identidad, que se usa hasta hoy en ciertos discursos e investigaciones en ciencias humanas —y qué decir de quien no es especialista—, se ha convertido en una verdadera arma contra la comprensión, al tiempo que promete la explicación de toda diferencia (palabra usada muchas veces para designar la identidad).

Identificar, o sea, traer lo de fuera adentro, es un hecho mental indeleble, pero puede ser reelaborado en la dirección de un

conocimiento ético, aquel que implica el respeto por las cosas diferentes hasta la implosión de la identidad.

Lo que está en juego es la reducción del otro a objeto. La incapacidad (siempre confundida con intereses) de ver en este otro a un sujeto de derecho, un sujeto que lo es de “propio” derecho. La reducción del otro humano a objeto se da en la estrategia falaz de reducción a la identidad, cuando se dice que el otro “es” esto o aquello. Al decir de modo estático que el otro es “indio” mientras “yo no”, garantizo la verdad de la oposición por medio de un proceso de creación de una identidad colectiva del otro compuesto de individuos diversos. En su análisis del orientalismo, Edward Said percibió que esa construcción de la identidad del otro posee una “eficacia asesina”, lo que nos lleva a pensar la proposición del genocidio como elemento trascendental constitutivo de todo discurso constructor de la “identificación” del otro en tanto que “encuadramiento” del otro.

Comprender y modificar esta situación es la tarea histórica que cabe a todo intelectual, investigador, profesor o estudiante, artista y escritor, que no desee simplemente cerrar los ojos a la violencia y la barbarie de nuestra época.

Document Outline